العلمانية فى مصر

بين الصراع الدينى والسياسى

١٩٠٠ - ١٩٥٠



صابر أحمد نايل

العلمانية فى مصر

بين الصراع الدينى
والصراع السياسى

١٩٠٠ - ١٩٥٢

صابر أحمد نايل

الكتـــــاب : العلمـــانيـــة فى مــــصـــر

تــألـــيــف : صـــــابر أحـــمـــد نايل

النــاشـــــر : مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان

تصـميم الغلاف : نـــــــــــديم

تجهيزات الطباعة : وحـــدة التنفـيـــذ الأليكتـــرونى بالمركـــز

الطبعة الأولى : ١٩٩٧

٧ ش الحجاز - روكسى - مصر الجديدة. القاهرة . جمهورية مصر العربية

تليفون : ٤٥٢٠٩٧٧ فاكس ٢٥٩٦٦٢٢ / EMAIL : LRRC@brainy1.ie-eg.com

إهداء

إلى ابنتى

دينا نايل

المقدمة

يتناول هذا الكتاب قضية من القضايا الخلافية التى ثار حولها جدل واسع بين التيارات الفكرية المختلفة، ألا وهى قضية العلمانية أو الفكر العلمانى، سواء فى فترة الدراسة (ما بين ١٩٠٠–١٩٥٠) أو اليوم، ومبعث استمرار الخلاف حتى زماننا هذا أن المجتمع المصرى لم يستطع فى فتراته التاريخية المتعددة سواء الفترة «الليبرالية» أو تلك الفترة التى تمتعت بحكم ذى طابع شمولى أن يبلور القوى الاجتماعية والسياسية بالدرجة التى تحسم هذا ا لصراع.

والعلمانية مفهوم يرمى إلى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات اجتماعية وليست علاقات دينية، والعلمانية لا تلغى الدين ولا الممارسة الدينية، بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الأخيرة من الحيز الاجتماعى والسياسى بمعنى أنها تقوم على فكرة فصل الدين عن الدولة. وينطلق العلمانى من نقطة أساسية مؤداها أن إنجاز تحول العلاقات السياسية والاجتماعية فى المجتمع من الأساس الدينى إلى الأساس المدنى أو العلمانى هى مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا بعملية تحديث المجتمع وتصنيعه وعقلنة أسلوب إدارته وتطويره.

فإذا كانت النظم السابقة على الرأسمالية تحتاج إلى قوة «إكراه فوق اقتصادى» حيث أن العبد أو القن يملك قوة عمله ويستطيع أن يستغنى عن سيده ومن ثم فالحاجة إلى علاقات وأيديولوجية تكرس «إكراه فوق اقتصادى». وما أن جاءت الرأسمالية لم تعد بحاجة لذلك حيث أن العامل مجبر على بيع قوة عمله لصاحب المصنع، ومن ثم فلا حاجة لأيديولوجية أو علاقات تخرج عن إطار التنظيم الاجتماعى المباشر.

ويسعى هذا الكتاب إلى تناول قضية العلمانية وموقعها فى الفكر السياسى المصرى فى النصف الأول من القرن العشرين، والتعرف على موقف التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية المختلفة من هذه القضية. خاصة أن هذه الفترة ذات المدى الزمنى الكبير من ١٩٠٠-١٩٥٠ قد تمت فيها تحولات فى المجتمع المصرى سواء على أيدى الاحتلال الإنجليزى وبفعل تواجده العسكرى والسياسى، وأيضاً المحاولة الخطيرة من قبله لفرض وإدخال تغييرات جذرية فى البنيان الاقتصادى والسياسى وإحداث «تطور» رأسمالى يخدم وينسجم مع طموحاته الإمبريالية، وعلى الرغم من المآخذ على هذه العملية إلا أنها وضعته على عتبات التطور الرأسمالى من ناحية، ومن ناحية أخرى مهدت الأرض للاتجاهات الفكرية الحديثة والاحتذاء بنموذجه السياسى والاقتصادى والفكرى.

وقد شهدت الرأسمالية المصرية تطوراً واضحاً أثناء الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها، إلا أن هذه النشأة الضعيفة فى كنف قوى اقتصادية وعسكرية كبرى جعلت هذا النمو ليس بالدرجة التى تستطيع إنجاز المجتمع المصرى الحديث.

فما إن انتكست التجربة الليبرالية المصرية حتى عادت هذه القوى إلى حلبة الصراع مرة أخرى لمحاولة رد المجتمع المصرى الحديث عن الأسس التى وضعتها ثورة ١٩١٩.

وفى ظل ضعف كل القوى الاجتماعية والسياسية حمل المجتمع المصرى جميع الأوجه وأصبح مجتمع الحلول الوسط سواء فى الدستور أو القانون أو التعليم أو غيرها.

ويتطرق الكتاب فى البداية إلى تناول مفهوم العلمانية من خلال عدة ملاحظات منهجية ونظرية وسنحاول توضيح ما تعرض له مفهوم العلمانية من تشويه متعمد وغير علمى.

ويعتبر الكثيرون هذا المفهوم وافداً ولا يصلح تطبيقه فى المجتمعات الإسلامية ومنها مصر، وأمام فحص هذا المفهوم وعلاقته بخصوصية المجتمعات الإسلامية، وجدنا أنها فى حاجة أساسية للعلمانية، ثم نتطرق فى الفصل الأول إلى قضايا الفكر العلمانى مثل التعليم بين الداعين إلى التعليم الدينى، والداعين إلى جعله مدنيا خالصاً،

وقضية البحث العلمي سواء في الجامعة أو المجتمع، وكيف أن الجامعة والتي يفترض أنها أحد ركائز التعليم العلماني والمدني حين تقدم إليها رسائل علمية لها صلة بالمؤثرات الدينية؛ تتخلى عن سمتها العلمانية وتقف ضد مقدميها، ويرى البعض أن هذا الموقف يرجع إلى إنشاء الجامعة بقرار ولم تكن نتيجة تراث نضالي حقيقي في إرساء مفهوم الجامعة وحرية البحث العلمي. بل حوصرت من قبل المجتمع المصري طوال خمسين عاماً بجو يثقل عليه مسايرة الروح العامة. وتبدى ذلك أيضاً في قضية الدين والدولة ومناقشة النظام الدستوري وبالتحديد بعد ثورة ١٩١٩ ومراجعة هذا الأساس القانوني للدولة المصرية وكيف صيغ بالطريقة التي تعكس ضعف القوى الاجتماعية والسياسية كافة، حتى أن دستور ١٩٢٣ قد جاء «هجيناً» على حد تعبير محمود عزمي.

وكذلك هناك قضية الخلافة، وارتباط هذه القضية بالمطامح السياسية كما في عهد الملك فؤاد ومواجهة البعض لهذه المطامح ومحاولة اضفاء طابع ثيوقراطي على الدولة يعرقل نظامها الدستوري ويعود بالحكم الاتوقراطي من الباب الخلفي.

وكانت قضية المرأة من أعقد وأصعب القضايا التي واجهت الفكر العلماني، فهي أولى القضايا التي انفجر فيها الصراع على أثر كتابي قاسم أمين «تحرير المرأة» و «المرأة الجديدة».

ولقد ارتبطت قضية تحرير المرأة عند كثيرين بمخالفتها للدين، من زاوية أن خروجها سيهدم الأسرة المسلمة مما يقوض أسس المجتمع الإسلامي وهذا ما يهدف إليه الاستعمار.

ونتناول قضية القومية المصرية من زاوية أنها كانت قضية الوطنية أمام محاولة الذوبان في الخلافة الإسلامية، كما يطرح القومية العربية في مواجهة الخلافة الإسلامية وفي مواجهة الهيمنة العثمانية والأوربية وكانت تؤكد على أن مفهوم القومية غير الدين. ثم الخاتمة التي لخصت مضمون الدراسة وفلسفتها.

ملاحظات نظرية ومنهجية

مفهوم العلمانية Secularism

هذه الكلمة يجرى تداولها فى لغتنا العربية بوصفها ترجمة لكلمة أجنبية. وإذا شئنا الدقة فى ترجمة Secularism فهى «الزمانية» لأن اللفظ الذى يدل عليها فى اللغات الأجنبية أى Secular فى الإنجليزية مثلا مشتق من كلمة لاتينية تعنى «القرن» -Sae culum وبالعودة إلى The Websyter dic-[1] وهناك مرادفات أخرى للفظ اللاتينى، نجد أنه يعنى أيضا (عمر-الزمن-جيل-العالم) وكلها مرادفات تشير إلى tianary الزمن أو العالم الدنيوى. ونجد أن دائرة المعارف الفرنسية تعتبر Seclarism نظام فلسفى إنجليزى يبعد كل الأفكار الدينية عن المقدرات الإنسانية [2].

ويخطئ أنور الجندى حين يقرر أن لفظ (علمانية) هو ترجمة للكلمة اللاتينية ومعناها فى اللغة الأوروبية (لادينى)[3]. وخطأ الجندى مزدوج فليست (secular) الكلمة لاتينية، بل إنجليزية، كما أنها لا تعنى (لادينى) وإنما تعنى «الزمن» [4].

وتؤكد دائرة المعارف البريطانية الجديدة على أن (العلمانية) هى حركة فى المجتمع تتجه إلى الاهتمام بأمور الدنيا[5].

ويواصل محمد البهى التعريف الخاطئ للعلمانية Secularicm فيقول فى كتابه «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق» إن «العلمانية تنتسب إلى غير قياس إلى العالم» أو العالمية Secularicm وهى نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض كل صور الإيمان الدينى، أو العبادة الدينية» [6].

والبهى يواصل انحيازه إلى ذلك التعريف الخاطئ بمصطلح العلمانية بأنه مفهوم (لاديني) ورغم أنه يعترف بصحة نسب هذا المصطلح إلى العالم الدنيوى، فهو يعود إلى تعريف «معجم العلوم الاجتماعية: وضع مجمع اللغة العربية – القاهرة –١٩٧٥» والذى يقول بأن «مصطلح العلمانية بنسب إلى غير قياس إلى العالم أو العالمية، لكنه يضيف بأنه نظام من المبادئ والتطبيقات التى ترفض كل صور الإيمان الدينى والعبادة الدينية.

وفى رسالة عبد المنعم النمر إلى توفيق الحكيم يكرر هذا التعريف الخاطئ للعلمانية فيقول : «العلمانية» فى الإنجليزية مقابل وترجمة لكلمة Secularism، أو العلمانى Se-cuar، وفى الفرنسية Laique وكلها بمعنى (لادينى)(٧).

وبمزيد من التحديد والتخصيص بل، الوصول بهذا التعريف الخاطئ إلى مدى لم يقصد به اللفظ بالمرة يقول محمد يحيى: أنه يعنى «اللادينية واللاإسلامية»! وربما ألفاظ النفاق والكفر هى أليق لأن العلمانية تنكر ما هو معلوم من الدين (٨).

ويؤكد محمد قطب أن الترجمة الأفضل لهذا المصطلح هى «اللادينية» (٩).

وهذه المغالطة المقصودة من توصيف العلمانية بأنها مفهوم «لادينى» إنما تنطوى على محاولة للتأكيد على أنها تعنى الرافضين للدين، أو المضاد للدين، أو الخارج عن الدين. والصحيح أن المفهوم يرمى إلى «غير دينى» بمعنى أنه ليس متعلقا بالدين، أما «لادينى»، فيعنى موقفا إيجابيا ضد الدين.

ويرى فؤاد زكريا إلى أن العلمانية إن جاز أن توصف بأنها «لادينية» فإنها لا تكون إلا بالمعنى الذى يرمى إلى إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع، والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية دون أن يكون لفئة منهم الحق فى الزعم بأنها تمثل «وجهة نظر السماء». أما المعنى الثانى أعنى رفض الدين فإنه ليست من صميم العلمانية فى شىء، صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين، ولكن المؤكد أيضًا أن كثيراً من العلمانيين متدينون علمانيون، لأن الدين يحتفظ بقداسته فى كلتا الحالتين ولكنه ينزه عن

التدخل فى الممارسات السياسية المتقلبة، مع تنظيمه لجوانب هامة فى حياة الإنسان كالجانب الروحى والأخلاقى(١٠).

العلمانية والعلم

يقرر إبراهيم مدكور نسب العلمانية إلى العلم، ففى مادة علمانى Secular نسب العلم بمعنى العالم، وهو خلاف دينى أو كهنوتى وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها فى الإسلام، وأساسها وجود سلطة روحية وهى سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هى سلطة الولاة والأفراد – والعلمانيون يُحكِّمون بوجه عام العقل، ويرعون المصلحة العامة دون التقيد بنصوص وطقوس دينية. وكانوا فى الغالب مبعث التطور والتجديد فى المجتمعات الغربية(١١).

ويضيف مدكور بما يؤكد المفهوم السابق فى مادة «جمعية علمانية» Secular society أنها جمعية يغلب عليها التحرر من القيود الكنسية، والاتجاه فى تعاليمها اتجاهاً علميا لا يخضع إلا لما تهدى إليه نظريات العلوم وقوانينها، وتتميز برغبة أكيدة فى التجديد والإصلاح والسعى وراء نظرية سليمة، وصياغة القيم الإنسانية صياغة صحيحة(١٢).

ونتيجة لاستنتاج علاقة العلمانية بالعلم – وذلك للالتباس اللغوى فى اللغة العربية – رفض المفكرون الإسلاميون هذا الخلط بين مصطلح العلمانية والعلم، بل زعموا أن هذا الخلط فى نسب العلمانية للعلم مؤامرة مقصودة لفرض العلمانية بقوة العلم.

ويعتبر محمد يحيى أن أولى المغالطات إطلاق هذا اللفظ – العلمانية – الذى يوحى بنسبها إلى العلم(١٣). بل أن البعض قد اختلط الأمر عليهم، إلى حد القول، بأن الإسلام لا يتناقض مع النزعة العلمانية لأنها تعنى العلم سواء الطبيعى أو الإنسانى(١٤).

ويذهب بعض الباحثين العرب – كما يقول محمد قطب – إلى أن العلمانية ترجمة مزيفة للمصطلح الإنجليزى Secularism لإيهام العرب بأنها تعنى الالتزام بالعلم، ونتائج التطبيق العلمى(١٥).

ويرى الجندى أن اشتقاق العلمانية من العلم تمويه خطير، ذلك أن العلم فى حقيقته يقر منهجا ناقصاً. ولا يرى أن العلم التجريبى القائم على المحسوس والتجربة هو وحده العلم ولكن العلم هو علم الحياة وما بعد الحياة، فيما يتصل بالله والكون والإنسان والبعث(١٦).

وسعى يحيى إلى تصحيح هذا الالتباس اللغوى للفظ «العلمانية»، والتى تنطق عادة بكسر العين وسكون اللام ترجمة ركيكة قام بها نصارى الشام لكلمة أوربية هى: Secularism الإنجليزية، ولها نظائر فى لغات الغرب الأخرى، والنطق الصحيح لهذه الكلمة يكون بفتح العين واللام، كما أن الكتابة الصحيحة لها تكون بوضع (ألف) بعد (العين): «العالمانية» لتدل على معناها: وهو النزعة الدنيوية المهتمة بشئون العالم الذى نعيش فيه، وليس بأحوال واهتمامات العالم الآخر أو الغيب(١٧).

ولكن الجندى برغم إقراره بأن اشتقاق العلمانية من العلم هو خطأ محض إلا أنه يقر ذلك الخطأ من ناحية أخرى، بل يؤكده ويرد عليه، بأن الغرب كان باعثه فى اشتقاق العلمانية من العلم فى مواجهة مفهوم المعرفة الذى جاء به الحق. ويتساءل الجندى كيف يمكن أن يسيطر الجزء على الكل؟ فيلغى العلم الدين وهو منه جناح، فضلا عن أن العلم ليس كل مناهج المعرفة(١٨).

والجندى هنا يهاجم تضييق العلمانيين على العالم الدنيوى، ويقوم بتوسيع مفهوم العلم نفسه ليشمل ما يخص العالم الدنيوى، والعالم الآخر، بل يصل الأمر إلى المدى الذى يجعل الدين هو العلم الكلى وأن العلم الدنيوى هو جزء متفرع منه. ويجعل مفهوم العلم يتسع لعلم القوى الغيبية.

والحقيقة أن العلم الحديث لا يعادل المنطق التجريبى فى العلوم الطبيعية -كما يقصرها الجندى- إنما المعرفة العلمية كمفهوم فلسفى ينطلق من الجانب الحسى إلى المعرفة النظرية أو الجانب العقلى عن طريق التجريد، إلى أن يصل إلى المفهوم الذى يحدد الظاهرة، وعلاقاتها المتعددة. وهذه المعرفة العلمية تنطلق من «العالم» وليس «ما وراء العالم»، وإذا كانت العلمانية تخص العالم الدنيوى، فهذا فى تقرير الجندى مفهوم

قاصر ولكنه لا يستطيع أن يبين لنا الطرق التى تصل بنا إلى وضع القانون المحدد، والثابت، والموضوعى لمعرفة العالم الآخر. ومعنى وضع الدين ضمن إطار العلم تضييق لدائرة الدين ومن ثم فالجندى بذلك ينكر دور النبوة والوحى والقناعات الإيمانية.

ويقر فؤاد زكريا نسب العلمانية «إلى العلم من زاوية المضمون وليس من زاوية الالتباس اللغوى، وعلى الرغم من تأكيده على الربط بين «العلمانية» وبين معنى «العالم» أدق من الربط بينها وبين العلم لأن الترجمة الصحيحة للكلمة هى «الزمانية» فالعلمانية ترتبط فى اللغات الأجنبية بالأمورالزمنية أى بما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض، مقابل الأمور الروحانية التى تتعلق أساساً بالعالم الآخر، ومع ذلك فإن المسافة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم وبين الاهتمام بالعلم، ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا مع بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التى تمثل السلطة الروحية وتركيزها فى يد السلطة الزمنية، والعلم بطبيعته زمانى، فهو يفترض أن معرفتنا لا تنصب إلا على العالم الذى نعيش فيه، ويترك ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة دينية كانت أم صوفية(١٩).

واعتبر زكريا - بالقياس إلى ذلك - أن استخلاص كلمة العلمانية من «العالم» أو «العلم» صحيح لأن كلا المعنيين لابد أن يؤدى للأخر فالنظرة العلمية (زمانية) بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير ومتطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية. فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع الإنسان لفهم «هذا العالم» الذى نعيش فيه. ولم يصبح العلم علماً إلا منذ ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شئون الآخرة للدين، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين(٢٠).

العلمانية والفلسفة المادية

يربط كل من الجندى ويحيى بين «العلمانية» و«الفلسفة المادية» فالأول يرى أن العلمانية تستهدف إعلاء كلمة العقل، والمادية والإلحاد، وإقامة مناخ علمانى يقيس المشاكل المختلفة - فيما يتصل بالإنسان، والمجتمع، والحياة - بمقياس الحس والعقل

والتجربة وحدها[٢١]. والثانى يرى «أن السلوك داخل الأسرة وعلاقات الزوجية والأبوة، والجيرة، والقرابة، والعلاقات الإنسانية عموماً بين الجنسين قد أخرجت من الإطار الذى يضعه الإسلام إلى الإطار الذى وضعه الغرب «اللادينى» ويتسم بالمادة، والإباحية، وتسلط النزعة الفردية... إلخ[٢٢]. ويبدو أن يحيى والجندى قد اعتمدا على مفهوم الاتجاه الفلسفى الساذج داخل المادية «فالمادية الساذجة» اتجاه فى فلسفة القرن التاسع عشر كان يبالغ فى تبسيط المبادىء الأساسية للمادية، وقد أدى إليها التطور السريع للعلم الطبيعى، وقد شرع أصحاب هذا الاتجاه (فى حل المشكلات الفلسفية بواسطة البحث العلمى، واعتقدوا شأنهم شأن انصار «المادية الميتافيزيقية – أن الوعى وغيره من الظواهر الاجتماعية نتيجة لعمليات فسيولوجية فحسب، وأنه يتوقف على الغذاء والمناخ. ولهذا اعتقد «الماديون السذج» أن العمليات الفسيولوجية هى سبب الوعى)[٢٣]. ويبدو أيضاً أن اختيار هذا الاتجاه الفلسفى فى «المادية» من قبل المفكرين الإسلاميين متعمداً، لما يعكسه من صور مستهجنة تقرب الإنسان من الطبيعة وبالأحرى من الحيوان.

وتذهب المادية فى حقيقتها إلى أن الوعى نتاج للمادة وتعتبره إنعكاسا للعالم الخارجى، ومن ثم تؤكد إمكان معرفة العالم. وفى العصور الوسطى وخلال عصر النهضة ظهرت الاتجاهات المادية فى صورة المذهب الأسمى، والمذاهب القائلة بوحدة الوجود، والتعابير القائلة بأن الطبيعة والله مشتركان فى الأبدية. وتطورت المادية فى أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس الرأسمالية الناشئة والنمو الحادث فى الإنتاج والتكنولوجيا، والعلم، – ولما كان الماديون يتحدثون باسم البرجوازية التقدمية – فى ذلك الوقت – فقد حاربوا «مدرسة» العصور الوسطى والسلطة الكنسية، وتطلعوا إلى الخبرة كعلم لهم، وإلى الطبيعة كموضوع للفلسفة. وقد كان الفلاسفة البرجوازيون يعتقدون أن دعاة المادية غير أخلاقيين، وأنهم لم يفهموا طبيعة الوعى، وكانوا يوحدون بين المادية وأشكالها البدائية، ولكنهم اضطروا إلى التسليم ببعض عناصر النظرة المادية للعالم حتى يلبوا مصالح تطور الإنتاج، والعلم الطبيعى[٢٤].

ولو تأملنا تاريخ أوروبا الحديث التى كانت مهد العلمانية نجد تياراتها الفكرية والفلسفية تنقسم إلى تيارين متضادين هما «المادية» و«المثالية» ومع ذلك كان الجميع علمانيين. فى «ديكارت» أبو المثالية الأوروبية الحديثة، و«كانت» صاحب المثالية النقدية، و«هيجل» أكبر المثاليين فى التاريخ، وغيرهم كانوا رافضين تدخل الكنيسة فى الدين، أو تدخل الدين بوجه عام فى التنظيم السياسى والاجتماعى للدولة فإن كان من بين العلمانيين من هو صاحب مذهب مادى، فهذا لا يعنى ارتباط «المادية» بالعلمانية» ارتباطا ضرورياً على الاطلاق(٢٥).

ويبدو أن هذا خلط متعمد من قبل المفكرين الإسلاميين، فى حين أن العلمانية تشير إلى ما هو واقعى وغير دينى، ذلك تميزاً عن الأشياء الروحية(٢٦). وكذلك المجتمع الدنيوى Secular Society الذى يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية وهو الذى يقبل التغيير والتجديد (٢٧).

إن نقط التقاء العلمانية بالمادية جاء من انطلاقهما من الواقع الملموس المحدد. وذلك لا يعنى تلازمهما، فقد تقوم العلمانية فى مجتمع دينى أو مثالى وفى ذات الوقت تكون إدارة هذا المجتمع على أسس عقلانية وعلمية.

ونجد أن «حسن حنفى» يتجاوز «زكريا» فى دفاعه عن العلمانية من حيث ربطها بالمادية، عبر حواره مع «ماكس فيبر» ويقرر أن المادية المقنعة تظهر فى ظل المؤسسات الدينية فى العصر الوسيط، فكان رجال الدين يسكنون القصور المحلاة بالذهب والفضة، المتاخمة للكنائس والقباب حتى يشعروا بالروحانية الزاهدة!. وقد يكون الراهب أكثر مادية من العلمانى لأن الراهب قد أصدر حكمين :

الأول مقنع .. يقول : «العالم مادة»، والثانى صريح فى قوله «أفضل الروح»، مع أن العلمانى روحى لأنه لم يقل أن العالم مادة يجب تفضيل الروح عليه، بل جعل العالم ميدانا للنشاط الإنسانى بكل ما فيه من طاقات لا يمكن تصنيفها فى أحد العنصرين، الروح أو المادة(٢٨).

كما يلاحظ «فيبر» أن وجود كبار التجار القانتين فى نفس الوقت لديهم الإحساس بالتقوى بنفس الشدة لحسهم التجارى - كما كان الحال عند كبار الصحابة فى الإسلام، فهم يرضون الدنيا والآخرة معاً فى تجاور وانسجام، كذلك يلاحظ «فيبر» أن تحريم الربا عند اليهود، والمسيحيين والمسلمين على سواء، لم يمنع هذه الطوائف من التعامل به والتحايل عليه، وتبرير تعارضه مع التقوى. ويلاحظ «فيبر» أيضاً أن انتشار الدعوة للتقوى والقنوت فى الطبقات البرجوازية الصاعدة، وكلما زاد الشعور بالغنى زاد الإحساس الدينى. وتصبح الوصية التى قالها فزلى Weslly «كسب ما يمكن كسبه، وادخار ما يمكن اعطاؤه»(٢٩). كل ذلك له تفسيره فى التستر على المادية بالروحية، حتى تصير الروح هى الشكل، والمادة هى المضمون. ويقع الشعور فى عملية الأسر المادى، ثم عملية التعويض الروحى. فلكى يبرر التاجر ماديته روحيا ينتسب إلى جماعة دينية، أو يقوم بأعمال البر والإحسان، ونعنى هنا بالمادية المقنعة حدوث الفكر والسلوك على مستوى المادى - وهو الموقف الطبيعى للإنسان- ثم تغطية ذلك «بالروح الطائرة»؛ وهى تعنى كل مفهوم أو سلوك دينى يعزل الفرد عن الأرض ويجعل عالمه فى السماء، مرة باسم الزهد، ومرة باسم التعالى - وذلك عن وعى وتستر وتسرب للمادية داخل ذلك الفراغ الداخلى فى هذه الروحانية وثقل المادة الطبيعى الذى يفرض نفسه(٣٠).

ولم ينكر البهى التأكيد على السعى فى تحصيل متع الحياة فى الإسلام، فهو لا يحول دون تحصيل متع الحياة والشيء الذى يحول دونه الإسلام هو حد الإسراف فى الاستمتاع بها. فيقول تعالى «كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين» فينهى عن المبالغة فى الاستمتاع بالأكل والشرب أى بمتع الحياة، ولكن لا ينهى عن تحصيلها والاستمتاع بها، وتقدير الدنيا - فى نظر الإسلام- على أن متعها أمر مرغوب فيه، لا يجعل شئونها فى سياسة الدولة أمراً بخساً(٣١).

والدينى على حد قول «فيبر» قد أدان التمتع بالملكية والثروة والغنى دون أن يدين ذلك فى ذاته(٣٢).

«العلمانية» كمفهوم سياسى

العلمانية كمفهوم يمكن أن تتبناها فلسفات متباينة، من أشد الفلسفات المثالية إلى الفلسفات المادية، ومن ثم فإن العلمانية مفهوم سياسى عام، يهدف بشكل أساسى إلى فصل الدين عن الدولة ويقبل بهذا المفهوم المتدينون، وغير المتدينيين.

«فالعلمانية» مفهوم يرى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات إنسانية – أى بين البشر – وليست علاقات دينية – أى بين البشر وربهم – فالدولة والمجتمع العالمانيان هما حاصل علاقات إنسانية واقعية، وليسا انعكاساً لإرادة إلهية. والبنية الاجتماعية العلمانية تتكون كعملية «Process» من خلال، وفى إطار النشاط الإنسانى، وليس بنية مفروضة من فوق «Superimposed» أى خارج النشاط الإنسانى، وإنها تفصل الدين عن الدولة وبين الممارسة الدينية والممارسة السياسية(٣٣).

و«العلمانية» لا تلغى الدين أو الممارسة الدينية بل تخرج التنظيم الاجتماعى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الممارسة الدينية من الحيز الاجتماعى والسياسى كى تعيدها إلى إطارها الوحيد فى الحيز الشخصى (Private)(٣٤).

ولعل أوضح تعريف «للعلمانية» ورد فى مناقشات المجلس الفرنسى لدستور ٢٧ تشرين (اكتوبر) ١٩٤٦، وقد جاء فيه «إن العلمانية ليست عقيدة إيجابية بل هى موقف سلبى»(٣٥). ومن هذا التعريف تقر العلمانية بحرية المواطنين الدينية. وتحترم فى كل إنسان حقه الجوهرى فى اختيار الحقيقة التى تنير حياته – مادامت لا تتعارض مع النظام العام– وهذه الحرية تعنى أن الدولة ترفض الدعوة إلى انتحال أى دين، كما أنها ترفض الدعوة للإقلاع عن أى دين، فالقانون العام أو الدستور خال من أى دين أو معتقد دينى معين – كما أن الدولة لا تلتزم بأى معتقد أو دين ولا تخص أى دين باعتراف خاص أو مساعدة امتيازية.

ولكن تحقيق العلمانية لا يعنى إلغاء الانقسامات الاجتماعية. إنه يلغى الانقسامات العمودية التى تفكك المجتمع بعكس الانقسامات الأفقية، وذلك لأن وجود طائفة من الممكن أن يلغى وجود طوائف أخرى، أو يجعل بالإمكان انفصال طائفة وتشكيل وطنٍ

بمفردها، أما وجود طبقة ما دون نقيضها فهو مستحيل منطقيا وعمليا. وإذا كان ممكنا قيام دولة قوامها من المسيحيين أو المسلمين، فإنه لا يمكن تصور دولة من البورجوازيين دون البروليتاريا أو الإقطاعيين دون الأقنان(٣٦).

«فالعلمانية» – إذن – هى عقد زمنى بين الجماعات الاجتماعية المختلفة، تتخلص بموجبه كل جماعة من قيمها الخاصة، وعن نظامها المعيارى الذاتى لتبحث فى علاقاتها المتبادلة فيما بينها عن قيمة أو قيم إجتماعية تخلق الاجتماع، وتقر تمايزات المجتمع المدنى(٣٧).

وقد جاء فى دستور الجمهورية التركية الذى وضعه كمال أتاتورك فى المادة الثانية منه «بأنها دولة قومية ديمقراطية علمانية» ثم جاء فى المادة ١٩ منه «...كما لا يجوز الاستناد إلى التعاليم الدينية لتأييد نظام الدولة الاجتماعى أو الاقتصادى أو السياسى أو القانونى. وكل من يخالف أو يدفع الغير إلى مخالفته يعاقب وفق القانون»(٣٨).

وجاء أيضاً فى ديباجة دستور الكاميرون تفسير العلمانية «مبدأ العلمانية الذى يضع الشعب الكاميرونى جمهوريته تحت لوائه يعنى الفصل بين الكنائس والدولة، ويترتب على ذلك أن الجمهورية ليست كنسية ولا دينية.. ولا إسلامية بالتالى»(٣٩).

وتجسد الدولة فى المجتمع العلمانى علاقة بشرية أنها سلطة سياسية تمثل القوى الاجتماعية المسيطرة. أما المجتمع «غير العلمانى» فالدولة تجسيد للذات الإلهية، إنها الوسيط الذى ينظم علاقات البشر فى إدارة غير سياسية، إن هذه الدولة لا تلغى نفسها كمؤسسة سياسية فحسب إنما تلغى نفسها أيضاً كدولة(٤٠)، وباعتبار أن الدين مسألة ضمير شخصى وأن الأمور البشرية فى السياسة والاقتصاد وفى غير ذلك تنظمها قوانين من صنع البشر.. قوانين قابلة للتطور بحسب تطور المجتمع، أما القوانين الإلهية – ولأن لها صفة الدوام والثبات – فإنها تتعلق فقط بالمبادىء الموجودة فى كل الديانات السماوية والتى تخاطب الضمير الإنسانى وتساعد فى تكوينه ولكن يصعب ترجمتها إلى قوانين ثابتة تحكم بها المجتمعات عبر العصور(٤١).

ومفهوم العلمانية هذا لا يعنى أنها تطابق الإلحاد، أنه لو كانت تعنى الإلحاد لأصبحت الدولة فريقًا من فرقاء المجتمع المدنى، وتخلت عن أن تكون دولة، أى لفقدت وظيفتها فى تجاوز انقسامات المجتمع الثقافية والعقائدية.. وبدلا من أن تصبح إطاراً فعلياً للإجماع السياسى، تصبح طرفا فى التناقض المدنى القائم، والدولة بذلك لا تفعل أكثر من أنها تفتح سيرورة انهيارها(٤٢).

ولاشك أن هذا التعريف – الذى قدمنا لمرجعيته الفكرية والنظرية، هى المنظومة الفكرية الليبرالية الغربية – مستنداً فى ذاتها إلى تاريخ الثورات الأوروبية البورجوازية وقيام الدولة العلمانية الحديثة، وهذا يعنى أن التعريف يكتسب دلالة نسبية، من حيث أنه مشروط بحالة تاريخية واجتماعية شهدت ألواناً من الانفصال بين السلطة الدينية والسلطة السياسية(٤٣).

العلمانية والإسلام

يرى «محمد أحمد خلف الله» أن العلمانية لا يمكن أن تكون مشكلة من مشكلات الديانة الإسلامية وذلك لسببين:

الأول : أن الديانة الإسلامية لا توجد بها سلطة دينية، ومعنى هذا أن أحد أطراف الخصومة فى العلمانية غير موجود فى الديانة الإسلامية، وأن السلطة السياسية لم تتصارع مع سلطة غير موجودة – هى السلطة الدينية. ولقد مضت السياسية بدون صراع يدور حول الأسمى والأعلى، ومن له السيادة ومن يملك السلطة فى شئون الإدارة.

والثانى : أن الصراع الذى كان قائما – وأنهته العلمانية – كان يقوم بين شخصين مقدسين.. يتمثل أحدهما فى البابا، ويتمثل الآخر فى الإمبراطور أو الملك – ظل الله فى الأرض – ولم تعرف الديانة الإسلامية أبداً هذه الشخصية المقدسة التى تدير شئون الحياة فى المجتمع نيابة عن الله سبحانه وتعالى(٤٤).

وتبدو القضية عند «خلف الله» وقد فض إشكاليتها من ناحية الشكل فقط، ولكنه لم يتناول مضمون القضية. ففى حقيقة الأمر أن الانفصال (المؤسسى) بين السلطة المدنية والسلطة الدينية فى أوروبا، بينما فى الإسلام ليس هناك انفصال. فكانت السلطة تجمع بين السلطة الزمنية والدينية، ولكنها كانت تحقق نفس الغرض وهو ما يميز الوضع الإسلامى - من حيث الشكل فقط لا المضمون - أن المؤسسة الدينية كانت تابعة بشكل عام، ولم تقوم على مواجهة الحكم الزمنى وذلك لأنها مؤسسة غير متلاحمة من زاوية تعدد مذاهبها، مما أضعفها منذ البدء.. ولهذا كان (الدمج) علاقة طبيعية فى مؤسسة الخلافة. وكان الخليفة يجمع بين الاثنين، فكان الدين فى البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الأوروبى والإسلامى، قد أخضع فى كليهما للمصالح المادية للنظام الإقطاعى، وإن كان الشكل المؤسسى مختلف.

ومن زاوية «نصية» يؤكد توفيق الحكيم أن الدين الإسلامى دين علمانى، وأن «العلمانية» ليست ما يحتاج إليه الإسلام. لماذا؟ لأن الإسلام فى جعبته، وعمق كيانه قد احتوى على عنصر «العلمانية» لأنه يقوم على مفهوم الآية الكريمة العميقة التى يخاطب الله تعالى بها رسوله الكريم «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد» فهذه الآية تحتوى على عنصرى البشرية والألوهية. والبشرية أى الشطر البشرى فى الإنسان، وتشمل كل نشاطه الحيوى فى الدنيا عامة، وفى مجتمعه خاصة. وهذا ما نجده فى حياة الرسول صلوات الله عليه، فقد مارس كل نشاط الحياة والمجتمع[٤٥].

وأضاف «لذلك أرى واجبا على رجال الدين وغيرهم عدم الاكتفاء بالرفض كلما ذكرت «العلمانية» لأنها لا تخضعنا بحكم منبتها - كرد فعل لحكم الكنيسة - أما عندنا فلم يوجد حكم رجال الدين - لا يوجد فى الإسلام نظام كالكنيسة له سلطة إلا إذا اعتبرنا أن حكم الخلافة المتمثل فى الخلفاء الأربعة، أصحاب رسول الله، كان حكم رجال دين - ومع ذلك.. قال رسول الله صلى الله وعليه وسلم «إن الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً» أى حكما وراثيا، أى دنيوياً، كما حدث منذ

معاوية، فإذا كانت فكرة «العلمانية» بها مزايا فى كونها تكفل حرية التصرف فى شئون الدنيا دون قيود من تعاليم الدين - فعلينا نحن أن تكون لنا هذه المزايا. ونستطيع أن نجد ذلك فى ديننا نفسه بما فيه من يسر وسماحة. وإذا درسنا أحاديث رسول الله وأحكامه - كبشر - وعرفنا الملزم فيها والمتروك لحرية تصرفنا لاستطعنا أن نضع الأساس السليم لهذه «العلمانية الإسلامية»(٤٦).

ولعل الخلل فى وجهة نظر الحكيم إنما يرجع لسببين :

الأول : أن الاعتماد على النص وليس على التاريخ لإثبات «علمانية» الإسلام قصور يضع أمامه مشكلة الفكر بين الواقع والتطبيق. وإذا كان منهج الحكيم يطبق على الديانة المسيحية فهى بحق ديانة أكثر وضوحاً فى مفاهيمها «العلمانية» ولعل القول الشهير للسيد المسيح «إعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله» يؤكد حقيقة فصل الدين عن الدولة بوضوح وجلاء، ولكن ما تم فى أوروبا ودور الكنيسة يناقض هذا المفهوم تماماً بل يهدمه، ومن هذه الزاوية لا يمكن الاعتماد على النص أو المقولات النظرية فحسب للتدليل السابق - والحقيقة أن كلاً من الإسلام والمسيحية يتضمنان إشارات واضحة لتولى البشر أمور دنياهم، ولكن السياق التاريخى يناقض ذلك تماماً.

الثانى : يخص مبدأ «العلمانية الإسلامية» هذه الثنائية المتناقضة، فبينما العلمانية فى جوهرها تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وأن الظاهرة الاجتماعية السياسية إنما تقوم على أساس من قواعد العقل وحده، والسلوك الإنسانى المباشر. فكيف يمكن خلق هذا المزج مع قواعد دينية تنزل بمنزلة الدين الخاص للمواطن؟. وهذا لا يتأتى إلا بإنكار الإسلام كدين واستبداله بمنهج فلسفى ينطلق من مقولات نظرية فى فهم العالم الدنيوى، وعدم التعرض للعالم الآخر.

ورغم هذا التزاوج الذى دعا إليه «الحكيم» بين الإسلام والعلمانية فإن مفكر آخر مثل «خلف الله» يهاجم الموقف المقابل القائل بالعلمانية الملحدة، وعلى هذا الأساس يكون موقف المسلمين الذين يقولون بأن الدولة العلمانية دولة ملحدة موقفاً وهمياً يدور حول مشكلة لا وجود لها فى الواقع(٤٧).

ونجد تطابقا بين كل من موقف «خلف الله» و«ميشيل عفلق»، فالأخير يرى أن المفاهيم النسبية التجريبية، المستخرجة من التجارب القومية الغربية، وعلى الأخص مفهوم العلمانية المتجذر فى التراث الأوروبى من ثنائية (الكنيسة / الدولة) والذى من شأنه أن يفقد العروبة خصوصيتها المطلقة إذا فصلت عن الإسلام، وكما يرى «عفلق» أنه إذا كانت العلمانية بمعنى الدستور والقوانين لا تميز مذهبا عن آخر فى القبول للوظائف أو كذا هذه أمور بسيطة ونحن نمشى مع هذا العصر، ولا نجادل فى ذلك إذا كانت المسألة مسألة نصوص دستورية وقانونية(٤٨). ويعلق «محمد جابر الأنصارى» على مفهوم «عفلق» عن ضرورة الارتباط بين العروبة والإسلام، والقول فى نفس الوقت بمبدأ العلمانية بمعناها المحايد أو القانونى الشكلى، وهو الذى يفصل ما بين الدين والدولة - لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين الفرد - تاركا للدين حريته الكاملة فى مجالاته الروحية والتعبيرية والأخلاقية والاجتماعية، متجهاً فقط لتنظيم الجانب الرسمى بقوانين وأنظمة تعامل المواطنين سواسية فى المجالات الحقوقية بغض النظر عن دياناتهم(٤٩). ويقول الأنصارى «ولكن وضعًا للنقاط على الحروف وحتى نواجه المسألة من جذورها، فهل يقبل الإسلام بهذا النوع الدستورى الحقوقى فى العلمانية؟ والعبرة ليست فى إعلان مبدأ القبول بهذا النوع أو ذاك من العلمانية وإنما وضع منهج محدد للتطبيق. وهل تلتزم النصوص الدستورية والقانونية - التى يشير إليها عفلق - بالتشريع القرآنى المفصل والشامل لكل ناحية من نواحى الحياة أو ستأتى بديلا عنه؟ وهل ستبقى «علمانية» إذا التزمت به؟ وهل يمكنها طبقا لمنطقها العلمانى دون أن تحرم بعض ما أباح الإسلام وتتيح ما حرم من معاملات، وحقوق ، وعلاقات بين المسلمين وغيرهم؟.. حيث أن هناك فروقًا فى هذه المجالات بين التصور الإسلامى والتصور العلمانى وتلك هى المسألة(٥٠).

وفى الوقت الذى يربط فيه «عفلق» بين الإسلام والدولة على نحو هذا الواقع الحى، ويفصل بين الدين والدولة على نحو قانونى، نجد أن «خلف الله» يؤكد أيضا هذا المعنى بأن الدولة باعتبارها مؤسسة سياسية إنما تكون شخصية اعتبارية، وليست

شخصية حقيقية، والتدين عملية إنسانية فردية، فالإنسان هو الذى يوصف بالإيمان والكفر والارتداد وما إلى ذلك. ومن هنا نستطيع إن نقول بأن وصف الدولة بالكفر والإلحاد والإيمان وما إلى ذلك إنما يأتى بعيداً عن مفاهيم وحقائق الديانة الإسلامية، ومن هنا يجدر بنا – الكلام لـ «خلف الله» – بأن نشير إلى تلك المقولة التى يقول بها الدستور المصرى من أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام مقولة سخيفة يجب التخلص منها، وأنه لا معنى لأن نقول «للدولة دين» وأن نقول عن هذا الدين بأنه الرسمى. فإن الدولة باعتبارها مؤسسة اعتبارية لم تختر دينها، وإنما الذين فرضوا الدين على الدولة هم المواطنون. إن هؤلاء الذين يؤمنون ويكفرون ويرتدون ويلحدون.. وما إلى ذلك مما يتصل بالعملية الإنسانية الفردية بالتدين[٥١].

والملاحظ هنا فى كل من نظرتى «عفلق» و «خلف الله» إنهما يريان الإسلام ليس كدين بل كماضى حضارى للأمة العربية، ومن ثم فإن خصوصيتها الحضارية وتشكيلها الوجدانى والثقافى لا يمكن أن يبتعد عن الإسلام وتجسيداته القيمة، ولكن بقت لفترات طويلة وإلى الآن إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، فالأولى كقومية معطى علمانى، والثانى دين سماوى. ومحاولة كل من «عفلق» و«خلف الله» محاولة للتوفيق بينهما.

ونجد أن العلمانية وعلاقتها بالإسلام قد أظهرت وجهات نظر ثلاث، فالاتجاه الأول يعتمد على أن العلمانية لا مكان لها مع الإسلام، ولا حاجة للمسلمين إليها إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام[٥٢] والطرف المقابل يرى أن الأسباب التى دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح فى عالمنا الإسلامى المعاصر[٥٣] أما الطرف الثالث فيتوسط الطرفين الأخريين فى توفيقيه بأن الإسلام دين علمانى وأن العلمانية ليست جديدة على الإسلام[٥٤].

ولقد استعرضنا الاتجاه الأخير ومشاكله. أما الاتجاه الأول الذى يجمع كل من «محمد البهى» و «محمد عمارة» و «محمد يحيى» و «أنور الجندى» و«نبيل السمالوطى» و«رمضان لاوند» وآخرين ممن تكاد تتطابق أطروحاتهم بشأن هذه المسألة. حيث

يقول «عمارة»: «لقد استبدت الكنيسة بالحياة السياسية فى أوروبا طوال قرون عصورها الوسطى، فأضفت قداسة الحق الإلهى على من حالفت وباركت وحكمت باللعنة على من نبذت وخاصمت، ولقد فرض الاستبداد على الحياة السياسية أسوأ النماذج التى عرفتها البشرية عبر تاريخ الاستبداد(٥٥).

ويقول محمد البهى «كانت الكنيسة تكاد تكون صاحبة السلطة المسيطرة طوال القرون الوسطى فى أوروبا(٥٦).

ويؤكد محمد يحيى «أنه فى أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية قويت الكنيسة وظهرت إمكانيات الصدام وتنازع السلطة بين كنيسة تطمع إلى الزعامة، أو التدخلات الدنيوية، وبين حكام يطمعون فى تسخير تلك المؤسسة الاجتماعية لأغراضهم»(٥٧).

ويردف «لاوند» «أنه فى تاريخ أوروبا قد امتزجت الكنيسة بالجهاز الكهنوتى، والمسيحية لم تعد فى الماضى مجرد قيمة روحية، إنما كانت فى الحقيقة قيمة تجمدت فى مصالح طبقة رجال الدين»(٥٨).

وتأسيسًا على ذلك كانت العلمانية فى إعتقاد ذلك الفريق – رد فعل لسلطة الكهنوت فى العصور الوسطى وتسلطها السياسى والروحى مما كان يحول دون الانطلاق والتحرر والنزعة العلمية التى واكبت عصر النهضة – ويؤكدون أن العلمانية كانت ضرورة موضوعية وتاريخية مرتبطة أشد الارتباط بالظروف الخاصة التى مرت بها أوروبا.

فهل عرف الإسلام وتاريخه صور هذا الاستبداد الكنيسى بالحكم؟ لقد خلا تاريخ الإسلام من «المؤسسات الدينية ومن «رجال الدين» ومن الوساطة الدينية(٥٩). فالعلمانية ليس لها مكان فى وجود الإنسان مع الإسلام. فإما أن يوجد إسلام ولا علمانية أو أن توجد العلمانية ولا إسلام(٦٠). فالعلمانية فى تصور بعض المسلمين المعاصرين ومحاولتهم التوفيق بينها وبين الإسلام فى مجتمع أسلام، تعود إلى قصور فى تصور الإسلام، ثم رغبة فى محاكاة حلول الغرب لمشاكل كانت وليدة البيئة الغربية، ونتيجة للصراع فيها حول السلطة والتفرد بالقوة فى كل جوانبها فى المجتمع

الأوروبى[٦١]. ومن هنا فإن الإسلام لا يقر مبدأ العلمانية الذى هو ثمرة من ثمار الفكر الأوروبى المسيحى[٦٢]. وإذا كانت الكنيسة وأوضاعها ومفاهيمها مدار الاهتمام فى الفكرة العلمانية، فإن انعدام وجود كنيسة وكهنوت فى الإسلام يجعل من السخف الفكرى أن تطرح بالنسبة له فكرة «اللادينية» فى أى شكل من أشكالها[٦٣]. والحقيقة أن هذا الفريق قد اعتمد بشكل أساسى فى تبنيه لوجهة نظره هذه على خطأ منهجى جوهرى، وهو أن هناك علاقة انفصال بين المؤسسة الدينية الممثلة فى الكنيسة المسيحية، وبين الموسسة المدنية أو الحكم «الزمنى» المتمثل فى الأباطرة. ومن الثابت أن هذا الانفصال المؤسسى بين المؤسستين هو انفصال شكلى قانونى فحسب، ولكن هناك علاقة المصالح المادية بين المؤسسة «الكنيسة» والمؤسسة «الزمانية» على اضطهاد الأطراف الأخرى من الشعب وتصفية المذاهب الأخرى تكريسا للنظام الإقطاعى.

ولا تعنى قوة الكنيسة أنها خرجت من نطاق دورها فى التبرير الدينى للسلطة الزمنية، بحكم أنها أصبحت أيضاً جزءاً من النظام الإقطاعى، بل إن الوضع الأخير مكنها من تحقيق نفوذ وقوة، فلم تعد مؤسسة ذيلية، مما عكس درجة من التوازن. لكن فى نفس الوقت قامت بدورها التبريرى فى إطار مصالح النظام الإقطاعى. ولعب الدين فى هذا النظام الإقطاعى - وفى داخل بنيته الاقتصادية والاجتماعية دوراً هاماً وخطيراً ليس كمبرر فحسب بل كأداة قمع هائلة، فلقد أخضعت كلتا المؤسستين الدينية والزمنية الدين للمصالح المادية للنظام الإقطاعى، ولأن الأنماط السابقة على الرأسمالية مثل (العبودية والإقطاع) والتى كان للعبد أو القن معهما يمكنه أن يستقل عن السيد أو الإقطاعى فكان لابد من وجود قوة من «الإكراه فوق الاقتصادى» والذى يتطلب نوعاً من القمع الأيديولوچى أو الإكراه الأيديولوچى، وقد لعب الدين فى تلك الإنماط ذلك الدور، ولكن عندما جاءت الرأسمالية لم تكن بحاجة إلى هذا الاكراه فوق الاقتصادى للاستغلال ولكن مع تطور قوى الإنتاج وعدم قدرة العامل على الاستقلال الاقتصادى دون الارتباط بضرورة العمل لدى الرأسمالى وبداخل مصنعه وإلا فالجوع

في انتظاره، فهذه العلاقة لم تكن بحاجة إلى إكراه أيديولوچي، ومن ثم كان الدور الديني في التبرير والقمع الأيديولوچي في العصور الوسطى أحد ركائز النظام الإقطاعي ووجوده. وعند الإطاحة بالإقطاع الأوروبي لم تعد هناك حاجة للكنيسة من زاويتين أولاً: أنها جزء من النظام الاقطاعي البائد. ثانياً لعدم الحاجة لدورها القمعي والتبريري ومن ثم فلابد من فصل الدين عن الدولة البورجوازية الحديثة.

ونلخص من ذلك إلى أن جوهر العلاقة بين «السلطة الزمنية» و«السلطة الدينية» كانت علاقة ارتباط وليس علاقة انفصال وإلا لماذا لم يكن التنازع بين المؤسستين مؤديا إلى القضاء على إحداهما في أوروبا، بل كان كل منهما يكمل الآخر، كذلك لا يمكن الكلام عن التبرير الأيديولوچي الذي كانت الكنيسة تقوم به كاستبداد ولكنه أداء لهذه الوظيفة الحيوية كما أسفلنا من قبل.

ولقد استدرج «زكريا» في دفاعه عن العلمانية بتأكيد ما طرحه المفكرون الإسلاميون من طبيعة الانفصال بين المؤسستين الدينية والزمانية في أوروبا الوسطى. هذا الانفصال المؤسسي الشكلي، بينما هناك علاقة الارتباط والدمج في إطار المصالح المادية للنظام الإقطاعي. وأشار «زكريا» إلى أنه بالرغم من أن الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية، وهذا كما قلنا أمر طبيعي، لكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية ومسموعة الكلمة، ومرهوبة الجانب، يرعى شئونها رجال متخصصون في أمور الدين. فشيخ الأزهر.. وهيئة الإفتاء.. وهيئة كبار العلماء تمثل بدورها سلطة دينية، لا جدال أن رأيها يطلب في الأمور الهامة. وفي المذهب الشيعي المعاصر تتمثل بشكل أوضح حيث يظهر الترتيب الهرمي بادئاً ومارّاً بحجة الإسلام ومنها إلى آية الله ثم آية الله العظمى. ومنذ الثورة الإيرانية أصبح هذا الترتيب الهرمي هو السلطة في إدارة شئون الحكم، وربما فاقت سلطة البابوات في العصور الوسطى(٦٤). وأضاف زكريا قائلا: «إن السلطة الدينية طوال التاريخ الإسلامي كانت قائمة وكانت أحياناً تستخدم مكانتها، وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادىء الدين الأصيلة، ويؤدى ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء، وسلاطين، وأمراء»(٦٥).

وهذه المحاولة من «زكريا» لإيجاد أوجه للشبه بين أوضاع السلطة الدينية في أوروبا في العصور الوسطى وبين السلطة الدينية في البلاد الإسلامية، للتدليل على المماثلة في الاحتياج إلى العلمانية. هذه المحاولة غير لازمة إذا ما أدركنا أن العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة - بشكل عام - سواء اتخذت علاقة الدين بالدولة، أو علاقة السلطة الدينية بالسلطة الزمنية، علاقة الانفصال الخارجي أو الشكلي أو المؤسسي أو علاقة الدمج كما هو في الدولة الإسلامية فليست هناك انفصال وكانت السلطة تجمع ما بين السلطة الدينية، والزمنية وكانت تحقق نفس الغرض لما كان عليه الوضع الأوروبي، فالخلافة كانت تجمع بين السلطتين الزمنية والدينية فكانت علاقة الدمج المعلنة وكان الدين مطواعا للسلطة الزمنية والمؤسسة الدينية التي تضم الفقهاء، والقضاة تابعة بشكل عام فلم تكن تقوى على مواجهة الحكم. ولأن المؤسسة الدينية كانت مع الخلافة - وكذلك تعدد المذاهب - فإن ذلك اضعفها وجعلها تابعة وغير متلاحمة وغير قوية بعكس حال الكنيسة الكاثوليكية التي كان انفصالها المؤسسي يعكس هذه القوة والنفوذ، وأصبحت وظيفيتها التبريرية تخضع لمقتضيات النظام الإقطاعي بشكل عام بينما أصبحت المؤسسة الدينية في الدولة الإسلامية - لتبعيتها وضعفها - مندفعة في وظيفتها التبريرية إلى حدودها القصوى.

إذن القول بأن العلمانية نتاج لظروف تاريخية مغايرة لتاريخنا الإسلامي والمرتبطة بالعصور الوسطى الأوروبية قول يعمى عن حقيقة أن المؤسسة الحاكمة - التي كانت في الإسلام أيضًا رياسة الدنيا والدين، بهذه الصفة المزدوجة بل إن مؤسسة الخلافة ذاتها لم تكن تبعد كثيراً عن مضمون الكهنوت الكاثوليكي المسيحي في العصور الوسطى، وذلك بالهيمنة على المقدرات الدنيوية والدينية، وكانت الشعوب الإسلامية -ومصر واحدة منها- تعيش حالة تشبه أوروبا العصور الوسطى فقد كان الناس آلات في أيدي رجال الدين، وكان الخليفة أو السلطان يجمع بين السلطة الدينية، والسلطة المدنية، فهو الحاكم الأعلى والمعظم للأمم الإسلامية وهو في نفس الوقت خليفة الله وظله على الأرض.. وكان يسخر رجال الدين لخدمته فيحشدون الجماهير

فى فى ركابه ويغرونهم بكل رجل حر مثلما كان البابا ورجال الدين يستغلون نفوذهم الدينى فى فرض سلطانهم السياسى فى محاربة المفكرين كان الخليفة ومن ورائه رجال الدين ومشايخ الطرق يستغل نفوذهم فى إقرار سلطته واضطهاد الداعين إلى الإصلاح. وكما أن البابا ورجاله غارقين فى الترف منهمكين فى الملذات وجمع الأموال يفرضون ضريبة العشر على المسيحيين، ويبيعون صكوك الغفران حتى أصبحت الكنيسة تملك ما يزيد عن ربع الأراضى فى كثير من الممالك، كذلك كان الخليفة ومشايخ الطرق يعيشون فى سعة من العيش بفضل ما يجبرون من مريديهم، وما تدر عليهم الأملاك الكثيرة التى وقفها أصحابها السذج على وجوه ظنوا أنها تقربهم من الله، ويمثل ما تنبه الأوروبيون إلى أن رجال الدين ليسوا من البراءة والطهر وبمثل ما تعالت الصيحات فى مختتم العصور الوسطى فى أوروبا مطالبة بعدم الاحتكام إلى الدين فيما لا يدخل فى دائرته، بدأ بعض المسلمين يشككون الناس فى نزاهة رجال الدين(٦٦).

وفى معركة فكرية شهيرة، كان «على عبد الرازق» ضد هذه السلطة الدينية الدنيوية، ألا وهى الخلافة، فيقول : «معاذ الله.. لا يريد جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا نضيف الأمراء ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء»(٦٧).

وأكد عبد الرازق «أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه لا تتوقف على هذا النوع من الحكومة الذى يسمونه الفقهاء «الخلافة» ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس بالخلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، لو شئنا تعلمنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد(٦٩) هذه الخلافة تمثل الوجه الآخر للعملة فإن الاستخدام السياسى للدين ما هو إلا مرادف للاستخدام الدينى للسياسة فكلاهما يلقى بظلال من اللاعقلانية على المجتمع والذى بالضرورة تحكمه قوانين وفق مقتضيات مصالحه المباشرة والعملية.

وإذا كانت الخلافة تعكس نزوع إلى الشمولية – الدنيا والدين – فمن المؤكد أيضاً أن النزوع إلى الشمولية حقيقة مؤكدة في تاريخ المسيحية – خلال قرونها العشرة الأولى – فإن أوضاع المسيحية في العصور الوسطى لم تكن تختلف في أساسياتها عن الأوضاع السائدة في الإسلام، وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان، وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافاً كبيراً، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركاً بينهما ومن ثم فإن أحد الأسباب التي بررت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن تنطبق بدورها على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي(٦٩).

المراجع

(١) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة فكرية. قضايا فكرية، اكتوبر ١٩٨٥، ص٢٧٣.

(٢) Dictionnaiza Encycll dique Quillet P.4353.

(٣) أنور الجندى : سقوط العلمانية – بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣، ص٧.

(٤) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص٢٨٠.

(٥) The New Encyclopaedia Britannice, Volum 10,P594.

(٦) محمد البهى : فى الوقت الضائع – حول العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق. القاهرة. مطبعة الأزهر ١٩٧٩، ص٧.

(٧) توفيق الحكيم : فى الوقت الضائع – حول العلمانية، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩/٣/١٩٨٥.

(٨) محمد يحيى : فى الرد على العلمانية، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى، ١٩٨٠، ص٦٢.

(٩) نبيل السمالوطى : التنشئة الاجتماعية بين العلمانية والانتماء الدينى – مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد الثامن. ١٩٩٠. ص٩٧.

(١٠) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٨٠.

(١١) إبراهيم مدكور : معجم العلوم الاجتماعية. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص٤٢٥.

(١٢) إبراهيم مدكور : المرجع السابق، ص ٢١٣.

(١٣) محمد البهى : المرجع المذكور ، ص١١.

(١٤) نبيل السمالوطى : المرجع المذكور، ص ٩٠.

(١٥) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ١٢.

(١٦) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص١٢.

(١٧) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ١١.

(١٨) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص٤٤.

(١٩) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٧٣.

(٢٠) المرجع السابق ص٢٧٣.

(٢١) أنور الجندى : المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢٢) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص٧٨.

(٢٣) لجنة لعلماء الأكاديميين السوفيت الموسوعة الفلسفية. ترجمة/ سمير كرم. بيروت: دار الطبيعة، ٩٨٩. ص ٤٣٤، ٤٣٥.

(٢٤) لجنة العلماء الاكاديميين السوفيت : المرجع المذكور، ص٤٢٠، ٤٣٠، ٤٣١.

(٢٥) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص٣٨٢.

(٢٦) عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص٤٠٤.

(٢٧) أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت : مكتبة لبنان، ١٩٧٧، ص٣٧٠.

(٢٨) حسن حنفى : «حوار فاكس فيبر» . مجلة الكاتب، ديسمبر، ١٩٦٩، ص١١١.

(٢٩) المرجع السابق ص١١٢.

(٣٠) حسن حنفى : المرجع المذكور، ص١١١.

(٣١) محمد البهى : المرجع المذكور ص٣٦.

(٣٢) حسن حنفى : المرجع المذكور، ص١١٠.

(٣٣) فضل شلق : «مفهوم العلمانية» مجلة (فكر) العدد الرابع، ١٩٨٥، ص٧٢.

(٣٤) فضل شلق : المرجع المذكور، ص٧٣.

(٣٥) جوزيف مغيزل: «العروبة والعلمانية» . مجلة «العلوم» ، ديسمبر ١٩٥٩، ص١.

(٣٦) فضل شلق : المرجع المذكور،ص٧٣.

(٣٧) عبد الاله بلقريز : «حول نشوء وأخفاق الدعوة العلمانية» مجلة الوحدة، عدد ٢٦ ,٢٧، ديسمبر ١٩٨٦. ص٦٤.

(٣٨) توفيق الحكيم : فى الوقت الضائع – «رسالة د. عبد المنعم النمر» جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/١٩.

(٣٩) توفيق الحكيم : المرجع المذكور.

(٤٠) فضل شلق : مرجع سابق ص٧٥.

(٤١) لويس عوض : حوار منشور فى مجلة القاهرة، بتاريخ ١٥ يونيو ١٩٨٧.

(٤٢) عبد الإله بلقريز : مرجع سابق، ص ٦٤.

(٤٣) عبد الإله بلقريز : مرجع سابق ص ٦٥.

(٤٤) محمد أحمد خلف الله : الدولة العلمانية ليست ملحدة» مجلة اليقظة العربية، يوليو ١٩٨٩.

(٤٥) توفيق الحكيم : «الإسلام العلمانى» مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/١٩.

(٤٦) توفيق الحكيم «علمانية الإسلام» مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٣٦.

(٤٧) محمد أحمد خلف الله : المرجع المذكور ص٣٤.

(٤٨) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠–١٩٧٠ الكويت، المجلس الوطنى للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٠ (سلسلة عالم المعرفة) ص١٢٢، ١٢٣.

(٤٩) محمد جابر الانصارى المرجع المذكور ص ١٢٢.

(٥٠) المرجع السابق ص١٢٦.

(٥١) محمد أحمد خلف الله : المرجع المذكور ص ٣٥.

(٥٢) محمد عمارة : الإسلام.. هل هو الكاثوليكية الأوروبية جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.

(٥٣) فؤاد زكريا : المرجع المذكور ص٢٨٩.

(٥٤) توفيق الحكيم : «علمانية الإسلام» جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.

(٥٥) محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة «الطبعة الأولى. القاهرة : دار الشروق ١٩٨٥ ص ١٩.

(٥٦) محمد البهى : المرجع المذكور، ص ٨.

(٥٧) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ٢٦.

(٥٨) رمضان لاوند : «بين العروبة والإسلام»، مجلة العلوم، إبريل ١٩٥٩.

(٥٩) محمد عمارة : الإسلام .. هل هو الكاثوليكية الأوروبية. جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.

(٦٠) محمد البهى : المرجع المذكور، ص ٧.

(٦١) المرجع السابق، ص ٨.

(٦٢) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص١٩.

(٦٣) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ٢٩.

(٦٤) فؤاد زكريا : مرجع سابق، ص ٢٨٥.

(٦٥) فؤاد زكريا : المرجع المذكور ص٢٨٥.

(٦٦) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر. القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٥٤ ص٢٦٠.

(٦٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى. القاهرة. مطبعة مصر، ١٩٢٥ ص٢٨.

(٦٨) على عبد الرازق : المرجع المذكور، ص٣٦.

(٦٩) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٨٥.

الفصل الأول

قضايا الفكر العلماني في مصر

يتعرض الجزء الثانى من هذا الكتاب بعد التقديم بالملاحظات المنهجية والنظرية السابقة إلى تناول قضايا الفكر العلمانى فى مصر ١٩٠٠-١٩٥٢ وسنتناول كل قضية على حدة لتوضيح جهد وموقف المفكرين التنويريين ومعارضيهم بشأن هذه القضايا التى احتلت موقعاً هاماً فى الصراع الفكرى والسياسى فى تلك الآونة.

وعلى الرغم من أن الظروف الدولية والمحلية قد ساعدت إلى حدود بعيدة فى صعود المفاهيم العلمانية وسيادة النظام المدنى للدولة والتقدم حثيثًا بشأن القضايا الأخرى إلا أن هذا التقدم لم يأخذ طابع الثبات والاستمرار، فما إن انتكست التجربة الليبرالية فى أواخر العقد الرابع من هذا القرن حتى عاودت المفاهيم التقليدية ذات الطابع السلفى والدينى فى الظهور ومهاجمة التيارات التحديثية والأسس المدنية للدولة المصرية وحاولت استرداد الأرض التى فقدتها منذ مطلع القرن ومع صعود البورجوازية المصرية وسيادتها فى الاقتصاد والسياسة على أثر ثورة ١٩١٩.

والقضايا المطروحة فى هذا الجزء على التوالى قضية التعليم - البحث العلمى - الدين والدولة - الخلافة - المرأة - القومية المصرية - الرابطة العربية كل تلك القضايا وتماسها مع المؤثرات التقليدية فى المجتمع المصرى ومدى التقدم والتقهقر الذى حدث!

التعليم

لقد كان التعليم محوراً أساسياً من محاور الفكر العلمانى وتضاربت واختلفت وجهات النظر بشأن التعليم والمدنى والتعليم الدينى فى مصر.

التعليم العام

من يرجع إلى تاريخ التعليم فى بلدنا، يجد أنه قبل القرن التاسع عشر موافقاً لحالة البلاد وأهلها جارياً على قاعدة دينية ومنحصراً فى دائرة ضيقة لا تنفذ أشعتها فى الحجب الكثيفة التى تحيط بها ونعنى بهذه الدائرة أسوار جامع الأزهر»(١).

حتى إذا ما استيقظ المصريون ١٧٩٨ على الحملة الفرنسية كأول موجة من موجات الإمبريالية الأوروبية حدثت مواجهة بين ثقافتين وحضارتين مختلفتين تمام الاختلاف، فثقافتنا المصرية فى ذلك الوقت كانت تمثل استمراراً لثقافة العصور الوسطى من الاقتصار على علوم اللغة العربية بصورة غاية فى التخلف والاعتماد على التفكير الخرافى واستخدام السيف والرمح كفن حرب(٢).

ولقد كان لتلك الحملة وأحداثها أثراً عميقاً فى نفوس فئة من المفكرين بدأوا يتساءلون عن سر ضعف مصر وقوة تلك الأمة الأوروبية التى اصطدمت بها لأول مرة فى التاريخ الحديث وانتهى بهم التفكير إلى الأنفضاض على القديم والاتجاه إلى التجديد على أسس غربية»(٣).

وبعد أن استتب الأمر لمحمد على، شرع بنظم الدولة على الأسس التى كانت تقوم عليها الدول الغربية، وهنا شعر بالحاجة إلى رجال متعلمين من أهل البلاد يستطيعون أن يقوموا بالأعمال الفنية فى الجيش والمصالح المدنية ولم يكن التعليم فى الأزهر مما يعين على إعداد هذا الصنف من الرجال، ويرجع ذهاب محمد على فى إصلاحاته واتجاهاته الحديثة بعيداً عن الأزهر والاعتماد على رجاله إلى يأسه فى إصلاحه وتوجيهه إلى الاتجاهات الحديثة. فبدأ تفكيره فى إرسال البعثات إلى المعاهد الغربية لدراسة مختلف العلوم والفنون»(٤).

على أن نظام التعليم الحديث الذى أخذ به محمد على لم يكن يقصد منه فى الأصل نشر التعليم بين طبقات الأمة، بل كان مجرد أداة لإعداد الموظفين والفنيين اللازمين لتشييد الأعمال فى دولة حديثة ومن مظاهر ذلك أنه بدأ بإنشاء المدارس الخصوصية العالية التى تسد حاجته العاجلة إلى الفنيين»(٥).

وينتقد لطفى السيد هذا الأسلوب الميكانيكى لنقل تجربة إنشاء المدارس على النظام الأوروبى لتعليم العلوم الحديثة «فلم تفطن إلى جعل التعليم وطنيا أو بعبارة أخرى إلى إدخال قواعد آدابنا القومية وأخلاقنا إلى تعاليمها فكانت مدارسنا أشبه شىء بفبريقات تخرج منها الموظفين»(٦)، وأصبح حال التعليم عبارة عن البرامج الملفقة من البرامج الأوروبية مختزلة لتملأ بعض الزوايا من العقول»(٧).

وبدأ التعليم بوصفه ممارسة مستقلة تمتد لتشمل (مجمل سطح المجتمع) من أجل هدف متميز(٨). هذا هو هدف محمد على فى خلق جيش من الفنيين المتميزين والمرتبطين به وبمشروع الإمبراطورية «البديلة للإمبراطورية العثمانية والتى كانت تستوجب بناء دولة حديثة قادرة على تحقيق ذلك الهدف فى ظروف مغايرة لاستنهاض المنطقة ومواجهة المد الاستعمارى الأوروبى، بيد أن هدف محمد على لم يكن خافيا على الدول الأوروبية وخاصة إنجلترا وجهودها المتواصلة لضرب هذا المشروع والتى لم تنقطع إلا بعد حصر دور محمد على عشية عقد معاهدة لندن ١٨٤٠»(٩).

ويفسر لطفى السيد الغرض العام لكل أمة من التعليم هو «صبغ بنيها بصبغة واحدة حتى يصبحوا بقدر الإمكان متشابهين فى الأخلاق والميول والعادات فإذا سهل عليهم أن يكونوا مجموعة متشابهة الأجزاء، فذلك معنى الوحدة القومية التى ينشدها من يريد أن يحمل الأمة على الأخذ بأسباب السعادة»(١٠). ورغم أن عملية التحديث بدأت منذ الستينات من القرن التاسع عشر، فهناك «طريقتان لاقتباس الثقافة يصح أن نسميها (طريقة الاندماج وطريقة الإحلال) ومصر دخلت منذ أوائل القرن الماضى فى طور من أطوار التحول الثقافى ولكنها لم تتبع إحدى هاتين الطريقتين خالصة

وإنما عمدت إلى حل وسط فاختارت طريق «الازدواج الثقافي» [11] وأصبح هناك تياران في الثقافة مختلفان هما استمرار لثنائية التعليم التي بدأت في عصر محمد علي. «وهكذا وجد في مصر نظامان تعليميان منفصلان يعيشان جنبا إلى جنب إحداهما يتصل بروح الأمة وتاريخها وجهودها الثقافية الماضية ولكنه يعيش في عزلة من تيارات الحياة الحديثة وينظر إلى الوراء يستمد من الماضي سبب وجوده ومادته وأساليبه ونظمه، والثاني يتطلع إلى المستقبل ولكنه نظام مفروض على الأمة منقطع الصلة بماضيها الثقافي والاجتماعي يقوم على ثقافة مستوردة لم تشترك العقلية المصرية في إنتاجها» [12]. «فتاريخ التعليم كان في مصر مرتبطاً إلى حد كبير بالمساجد والجوامع، فالعلاقة كانت وثيقة بين التعليم والدين» [13] وفي القرية المصرية كان هناك رئيساً روحياً ما نعرفه بفقيه القرية ومهمة الفقية الإمامة في الصلاة وإقامة الشعائر الدينية وتوكل إليه مهام أخرى مثل شئون التعليم في (كتاب القرية) وهو جزء من مسجد القرية، وصار يرسل للفقيه في أوقات فراغه أبناء القرية الموسرين لتعليمهم مبادىء الدين ومبادىء القراءة والكتابة، صار التعليم الديني أوضح ظاهرة للتعليم في الكتاتيب» [14].

ويذكر لطفي السيد : «زرت كتّاباً في إحدى القرى فوجدت عدد التلاميذ قليلاً جداً فقلت للمعلم أظن السبب في هذه القلة تنقية الدودة فقال كلا ليس في بلدنا دودة فإني قد أذنت الأذان الشرعي على أركان البلد الأربعة، فذهبت الدودة بإذن الله تعالى!! قال ذلك والتلاميذ يسمعون ولعلهم كانوا يكذبون أعينهم التي ترى الدودة في الغيطان» [15] ويبدى لطفي السيد انتقاده أن تترك أولادنا جيل المستقبل إلى نموذج الفقهاء هذا، بل بعبارة أكثر حرارة ينتقد لطفي السيد السلوك التربوي في الكتاب» حين يقول «نجد الصبيان في غرفة ضيقة عتيقة كسجون القرون الوسطى» [16].

فقد كان المعلمون في تلك الكتاتيب لا يعرفون شيئا سوى حفظ القرآن لفظاً بغير معنى وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين فما هو إلا الزائد الضار دون الأصل النافع وقد عرفوا بأنهم أفسد حالاً من العامة» [17].

«ولما كان التعليم الدينى يقوم فى الأزهر وتلك الكتاتيب التى يمول الاتفاق عليها من الضريبة التى قررتها مجالس المديريات على جميع المصريين على السواء وينتفع بها فى أغلب الأحوال فريق واحد منهم ويحرم الفريق الثانى وهذا الأمر يوجب شقاقاً بالطبيعة بين أخين متألفين، تلك القضية كان أهم أعمال الجمعية العمومية لأقباط القطر المصرى فى مارس ١٩١١، حيث عرض حبيب أفندى دوس لمسألة ضريبة الخمس فى المالية التى يجمعها مجالس المديريات للإتفاق على معاهد العلم وكذلك إنشاء المعاهد الأولية الكتاتيب»(١٨).

وكان بعض الأعضاء فى مجلس شورى القوانين قد اقترحوا بوجوب إضافة نص ينص بانفاق ما يدفع من الأقباط فى هذه الضريبة على مدارس وكتاتيب خاصة بهم حتى يكون العمل متطابقا على القاعدة المشهورة (الغنم بالغرم) غير أن كثير من أعضاء ذلك المجلس الموقر عارضوا هذا الاقتراح بشدة بحجة أنه لا يصح تدوين قول كهذا فى قانون رسمى وأن مجالس المديريات ستفعل ذلك من نفسها بطبيعة الحال»(١٩).

غير أن مجلس المديريات رفض ذلك مبرراً «بأن نظامات الكتاتيب الحالية لا تمنع غير المسلم من دخولها إذ أن أغلب ما تشغل به حصص طلابها من العلوم لا يمكن لغير المسلم أن يتلقاه ودليلنا على ذلك أنها أنشئت على نسق الكتاتيب التابعة لنظارة المعارف وهذه معترف أنها إسلامية صرفة»(٢٠).

والأقباط يطلبون أن تكون الكتاتيب عامة يدخلها القبطى المصرى واليهودى المصرى والمسلم المصرى يتعلمون فيها جنباً إلى جنب بغير تمييز»(٢١).

وطالب الأقباط من خلال المؤتمر الذى عقد فى أسيوط ١٩١١ بحق دخول الأقباط الكتاتيب وكذلك مدارس معلمى الكتاتيب وإزالة الصبغة الدينية لمعاهد التعليم التى تنفق عليها مجالس المديريات من واقع الضريبة التى تفرض على المصريين جميعاً»(٢٢) وأضاف «لاشك أن العمل فى السياسة بالنسبة للأفراد وبالنسبة للمجاميع لا يصح أن يكون قاعدته العقائد الدينية بل يجب أن تكون قاعدته المنفعة»(٢٣).

لكن التقرير الذى تلاه الشيخ على يوسف يوم الإثنين ١ مايو ١٩١١ فى الجلسة التى عقدت برئاسة مصطفى رياض باشا فى المؤتمر المصرى الذى عقد فى هليوبوليس، يتناقض تماماً مع المفهوم العلمانى الذى أكده المؤتمر حيث قال:

«الدين الرسمى للحكومة المصرية هو الإسلام بحق الفتح الذى استمر حكمه من سنة ٢٠ هجرية حتى الآن. ثانيا: بحكم الأغلبية «للأمة المصرية» التى يبلغ سكانها المسلمين فيها إلى نسبة ٩٢٪ من مجموع سكانها بين القبط واليهود ونزلاء من كل الطوائف والأديان».

واختتم التقرير بقوله : فالقول بأن حكومة مصر لا دين لها أو لها دينان لا دين واحد لا يصدر إلا عن شخص لا يدرى ما يقول».

ويخلص التقرير الذى قدمه على يوسف والذى طبع الدولة المصرية بطابع ثيوقراطى إلى :

١ - فصل جميع مدارس المكاتب الأهلية ومدارس الأوقاف من نظارة إدارة المعارف وجعلها إدارة بذاتها يراعى فيها تنفيذ شروط الواقفين.

٢ - إبطال تعليم الدين المسيحى من جميع مدارس الحكومة لأنه لا يجوز تعليم غير الدين الرسمى[٢٤].

وظلت هذه المشكلة قائمة حتى تولى سعد زغلول نظارة المعارف فقرر إدخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية المسيحية وعندما صدر قانون المدارس الابتدائية والثانوية ١٩٢٨ تقرر أن تكون مادة الدين عامة (إسلامى ومسيحى) دون تأدية امتحان فيها مع التوصية بإجراء مسابقات وتوزيع جوائز للمتفوقين.

وعندما تولى طه حسين وزارة المعارف سنة ١٩٥٠ كان أهم أعماله توحيد المرحلة الأولى فى عام ١٩٥١ بزوال الازدواج، ولم يعد هناك تعليم دينى متخلف وآخر مدنىّ، إنما أصبح التعليم واحداً يضمن الوحدة الفكرية بين مواطنى الوطن الواحد»[٢٥] ولكنه لا يستبعد التعليم الدينى لأنه يرى«التطور الحديث الذى خضعنا له

منذ أول القرن الماضى قد أثر فى ثقافتنا هذه آثار مختلفة وذهب فى طرق متباعدة ومتناقضة وباين بعضها بعض وكانت عقول متفاوتة يذهب كل منها فى التطور والتفكير والحكم مذهبا لا يذهبه الآخر، فالعقل الأزهرى والعقل الذى تنتجه المدارس المدنية الخاصة والعقل الذى تنتجه المدارس المشتركة بين القطاعين الدينى والمدنى كل هذه العقول يتصور ويفكر على أسلوب خاص به ومقصور عليه وينتج من هذا أن وحدتنا القومية نفسها ضعيفة واهية معرضة للخطر وكنت أرى أن يجتهد المشرفون على التعليم بوزارة المعارف والأزهر على أن يقربوا مسافة الخلف بين هذه العقول المتباعدة حتى تصبح فى ثقافة واحدة وحتى نصبح بفضل هذه الثقافة أمة واحدة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة»(٢٦).

ولكن إسماعيل القبانى يرى «نتيجة هذا الازدواج الثقافى بدأ المتعلمون فى مصر ينقسمون إلى طائفتين متباينتين فى الروح وأساليب التفكير مختلفتين فى نظريتهما إلى الحياة وأن أصبحت بمصر ليس لها ثقافة قومية بالمعنى الصحيح تربط حاضرها بماضيها وتحدد اتجاهاتها وغاياتها، فأمة تتنازعها ثقافتان متنافرتان هى أن تعيش فى صراع دائم مع نفسها ولا خلاص إلا بالعمل على توحيد نظامها التعليمى»(٢٧).

ولكنه اتفق مع طه حسين حول توحيد النظام التعليمى فى أنه لا يتنافى مع التنوع فى المعاهد والدراسات حيث تقدم الحاجة إلى هذا التنوع ولاشك أن التنوع والتخصص أساس الدراسات العالية ولكن لا معنى لوجود تعليم ابتدائى دينى وتعليم ابتدائى وثانوى حديث وتعليم ثانوى دينى فى بلد واحد لأن التخصص ليس له محل فى التعليم الابتدائى والثانوى»(٢٨).

وهذه الثنائية الثقافية يرى أحمد أمين ببعد نظر ثاقب أنها ليست قاصرة على الثقافة بل الشأن فى المسائل الاقتصادية والاجتماعية بها وجدت فى أكثر مرافق الحياة كالقضاء بين محاكم شرعية ومحاكم وطنية والأدباء بعضهم يميز الأدب القديم والآخر ينحاز للأدب الأوروبى إلخ»(٢٩).

ولعل أولئك المفكرين الذين وصفوا تلك الثنائية، قد طرحوا حلاً لتلك الإشكالية في ضرورة الموائمة بين هذين التيارين المتناقضين وإنجاز عملية الإنصهار والتآلف الحضاري، وفي الحقيقة أن هذه العملية الحضارية لم تتم وكان الفشل نصيب المحاولات المختلفة، ويرجع ذلك الفشل إلى خلل بنيوي في الطبقة الرأسمالية المصرية المنوط بها – في تلك الفترة التاريخية من النصف الأول من القرن العشرين – القيادة السياسية والفكرية للمجتمع المصري، حيث أن هذه الطبقة لم تحطم قوى الإنتاج القديمة بالكامل والمرتبطة بالنظام «الإقطاعي» وأصبح الوضع المزدوج من وجود علاقات متقدمة على أسس من الإنتاج الصناعي وعلاقات أخرى من النظام القديم هذا التشابك والتجاور قد خلق أنماطاً من القيم والسلوك ذا الطابع المزدوج، فالبرجوازية المصرية لم تنجز ثورتها الوطنية الديمقراطية مثل البرجوازية الأوروبية بالقضاء التام على القاعدة المادية للنظام الإقطاعي والاتجاه إلى رأسملة الزراعة عبر إصلاح زراعي وأطلاق الحريات الديمقراطية وفصل الدين عن الدولة وتحرير المرأة وبالتالي تكون قد قضت على الأيديولوچية الاقطاعية السلفية في الأساس واتجهت بقوة ناحية تحديث وعلمنة الدولة.

أما التيار الآخر الذي دعا إلى فصل الدين عن التعليم لم يجد من مبررات التيار الأول في دور الدين كمقوم أخلاقي فهو عند – إسماعيل مظهر – أحد مقومات الثقافة التقليدية المميزة للامة وعند لطفي السيد – أساس القيم الأخلاقية ولدى – طه حسين – مكون داخل نسيج الثقافة القومية مع اللغة والتاريخ في بعده الحضاري وليس اللاهوتي العقائدي واجمعوا على أن تعليم الدين عنصر هام في تربية الروح والأخلاق.

ولم يجد التيار الداعي لفصل الدين عن التعليم في هذه المبررات سوى أنها نفسها التي تؤدي إلى انشطار وتفتيت ثقافة ووحدة الأمة فلقد اعتبر شبلي شميل أن إدخال الحكومة المصرية تعليم الدين في مدارسها نظاماً هو في شرع كل منصف بدعة، فقد قررت العلوم الدينية وقد طرب لهذا القرار جمهور الأمة وأعضاء الجمعية العمومية

وسيصفق له البرلمان البريطانى بكلتا راحتيه، وأقامت مسجداً فيها للمسلمين والعدل يقتضى أن تبنى كنيسة للمسيحى وكنيساً لليهودى وهيكلا للبوذى ومذبحًا للمجوسى فما من أحد من هؤلاء إلا وله فى ذلك حق والحكومة ممثلة للجميع وتتقاضى مالا من الجميع.. ويتسائل شبلى شميل أنه فى هذه الحالة لا يتبقى لزوم لتلك الجامعة الدينية الكبرى إلا وهى مدرسة الأزهر إذ تعتبر مدارس الحكومة معاهد دينية بحتة، ولعل قلة اهتمام الحكومة بهذا المعهد الدينى الكبير توطئة لهذا التحويل(٣٠).

رغم أن «شميل» ضد تدريس الدين فى المدارس ففى الوقت نفسه ضد تدريس الإلحاد فقد علق على أحد المقالات التى نشرت بشأن الجالية الإيطالية بالإسكندرية يوم تذكار المحرر «غاريبالدى» حيث نصبت فى أحد المعاهد العلمية أثر نقشت عليه الآتى : «إن العلم والأدب لا يدركان الإ بزوال العقائد والأديان» ورأى «شميل» هذا الكلام معلقًا فى مدرسة حكومية منافَ لحرية الفكر «فكيف يجوز لنا أن تعلمنا الإكراه فى الإلحاد وألا يرى أصحابنا أن ذلك ضرب من ضروب التعصب مقلوب الموضوع ولقد طالما شكونا من المضار التى لحقت بنا من تعصب دعاة الأديان»(٣١).

وأكد «سلامة موسى» بعبارة لا التباس فيها عن رأيه فى مسألة فصل الدين عن التعليم والاقتداء بأوروبا فى إحلال تعليم علمانى خالص فقد كتب فى «مقدمة السبرمان» «التعليم يجب أن يكون أوروبيا لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه وأن يتولى التعليم رجال متمدينون يفهمون على الأقل نظرية التطور ولا ينسبون الشعر العربى لأدم وإبليس ولا يعتقدون أن اللغة العربية أوسع اللغات الآن وهى تكدنا فى التعبير البسيط(٣٢).

وفى أول إصدار لجريدة «الجديد» أكد محمود عزمى على المفهوم العلمانى للتعليم قائلاً نحن ممن يدينون بضرورة جعل التعليم العام قائماً على فكرة «المدنية» غير ذات الصبغة الدينية، وليس معنى هذا أننا نعارض تعليم الدين فى ذاته، فنحن أحرار الفكر حقا وما كانت تعاليم حرية الفكر يوما واهنة إلى حد التحكم فى عقائد الغير وعدم احترام آرائهم إنما كل ما نطالب به وندعوا إليه هو أن يكون التعليم العام والذى تهيمن

عليه الدولة ويصرف عليه من خزائن الدولة غير خاضع لغير اعتبار القومية وغير شديد الاتصال بنزعة دينية خاصة، أما تعليم الدين فى المدارس غير التابعة للدولة وغير الخاضعة لأشراف الدولة مقابل إعانات تتقاضاها مثلاً ينبغى أن يكون الناس أحرار فيما ينشئون من أجله المعاهد التى يريدونها ويؤم هذه المعاهد من يشاء من الناس أجمعين(٣٣).

وعلى أثر تصاعد التيار السياسى والفكرى لجماعة «الإخوان المسلمين» وبالتحديد عام ١٩٣٥ وظهور بعض الدعاوى فى الجامعة إلى فصل الطلاب عن الطالبات وتدريس الدين بالجامعة وكذلك تدريس القرآن الكريم للمسيحيين لبلاغته، ووصل الأمر إلى مجلس النواب حيث طالب النائب أحمد عبد الغفار أن يكون التعليم الدينى فى المدارس بمعنى الكلمة الذى أوضحته فى كلمته أمام المجلس» إن الدول الآن قسمان دينية ولا دينية وقد نص الدستور على أن دين الدولة فى مصر هو الإسلام ومعنى هذا أن الدين الإسلامى هو أساس التعليم الخلقى الذى يجب أن يتلقاه التلاميذ فى المدارس، فالتعليم الآن خلا من العقائد لهذا أرى وجوب العناية بالتعليم الدينى فى المدارس الابتدائية وأن يكون تعليما دينياً بمعنى الكلمة لا تعليما تهذيبياً خلقياً كما هو الحال فى المدارس العلمانية التى لا صلة لها بالدين وإنما تلقى دروس فى الاخلاق والتهذيب، وما دام الدستور ينص.. على أن دين الدولة الإسلام فيجب أن يكون التعليم الدينى قائماً على الدين الإسلامى وفضائله لا على مجرد التهذيب»(٣٤).

وفى هذا الأثناء خاض «أحمد زكى أبو شادى» على صفحات «أدبى» معركة شرسة ضد هذه الأفكار والمفاهيم داعيا إلى منع التعليم الدينى من جميع مدارس التعليم العام منطلقًا من بعد مختلف هو الوحدة الوطنية فتحت عنوان «الأمة المتحابة واللعب بالنار» كتب أبو شادى «فى إبان الثورة المصرية سنة ١٩١٩، فإن الشيوخ يخطبون فى الكنائس وكان القسوس يخطبون فى المساجد، وكان المصريون جميعًا يعتزون بعلم الثورة الذى رسم الصليب يعانقه الهلال، والآن وقد استقرت الأمور لأبناء مصر أولاهم بأن يحيوا ذلك العلم شعاراً جديداً للدولة أو على الأقل ما أولاهم بأن يحرصوا

على ذلك الروح الوطنية الخالصة، لكن مع الأسف تطغى على البلاد موجه رجعية لم تعهدها من قبل في مدى ثلاثين عاما.. فإذا بالرجعية تهز رأسها وتقول لابد أن يتعلم المسيحيين كيت وكيت من القرآن الكريم لأنه أبلغ مثال للأدب العربي وفات هذه الرجعية أن إخواننا المسيحيين لا يؤمنون في الغالب إيماننا ببلاغة القرآن الشريف وإعجازه وبديهي أنهم لو آمنوا إيماننا، لما بقوا على مسيحيتهم ولكن آنى للرجعية أن تفهم»[٣٥].

ونادى أبو شادى إلى «القضاء على أسباب الفتنة الجديدة وذلك بمنع التعليم الديني وكل ما له صلة به من جميع مدارس التعليم العام وبذلك نصون وحدة الأمة أتم صيانه ونقضي على بواعث التنابز بين شباب الأمة ورجال الغد فيها ونقضي من الآن على خطر العودة إلى سياسة المؤتمر القبطي والمؤتمر المصرى التي دفناها إلى غير بعث منذ ربع قرن»[٣٦].

وفي نقد لكتاب «زكي مبارك» «اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال» أكد أبو شادى من جديد على أن تعليم الدين في المدارس الناشئة غير موحدة العقيدة فيه أخطر عوامل التنافر كما نعرف ذلك بالتجربة والفضائل الأدبية التي يجب أن تدرس في المدارس يجب أن تقوم على السيكولوجيا الحديثة وعلى فلسفة الاجتماع بحيث يشعر كل طالب بشخصية ضميره كوازع ومرشد في نور العلم الصحيح لما فيه خيره وخير وطنه وخير الإنسانية وبحيث يجد لذة عظيمة في ذلك، أما شئون العبادات لمن يؤمن بها فلا شأن لها بالمدرسة ولا بأي مظهر من مظاهر الحكم ولا يجوز أن تتسرب إلى المعاملات ولا ينبغي أن تفرق بين أبناء الوطن الواحد»[٣٧].

كذلك دعا إسماعيل أحمد أدهم إلى أن «تحيا مصر حياة فكرية صحيحة وتنشىء لنفسها ثقافة تقيم عليها أساس دولتها وأن كان يربطها بالأزهر ذلك الماضي الذي خرجت منه مقيدة فليس ذلك يعني أن تنقطع مصر عن موجه الفكر الإنساني وروح العصر وتبقى مربوطة للماضي فلا تعمل على تلقيح الفكر المصرى بالأفكار الجديدة في العلوم والفلسفة والتاريخ والأدب، بجانب هذا لابد من برنامج للتعليم يقوم على أساس علماني لجميع طبقات الشعب»[٣٨].

الجامعة

لقد كانت الجامعة المصرية في جو مثقل بثقافة تقليدية قديمة وتقاليد تعليمية معروفة اقتضاها وجود الجامعة القديمة هناك، وبذلك فرضت نوعاً من القيود والحدود كان على الجامعة الجديدة إما أن تقف منه موقف الرضى والقبول أو أن تقف موقف التحدى والخصومة، فتناضل وتصارع فى سبيل إثبات كيانها وشخصيتها الجديدة(٣٩). والجامعة فى الغرب ظهرت إبان قيام الحركات العقلية الكبرى من أوروبا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر مما أدى إلى قيام وضع جديد حتم على الناس وعلى أهل الجامعات بشكل خاص أن يطرقوا ميادين جديدة أساسها علمانية الفكر ولم تكن النقلة سهلة، ذلك أن حركة الإصلاح الدينى وما اقترن بها من كفاح كانت تجربة روحية عقلية كبيرة وجاء القرن التاسع عشر ومعه ثورات وحركات وانتفاضات فى السياسة والاقتصاد والفكر والأدب والفلسفة وكانت الجامعة القديمة والجديدة تساهم فى كل تطوير.

هذا التاريخ الطويل فى الجهاد فى سبيل الفكر هو الذى مكن الجامعة فى الغرب أن تكون فى الطليعة وأن ترقى فى ذروة الحياة العقلية وأن تنبثق منها المذاهب والمدارس والقيادات فى الفلسفة والأدب وتفسير التاريخ والاجتماع وما إلى ذلك. أما فى ديارنا فقد جاءت الجامعة من فوق، جاءت ولم يستكمل التعليم الثانوى عندنا عدته ولذلك اضطرت إلى القيام بعمل دون ما وجدت أصلا، هذه خاصة الأسباب التى جعلت الجامعة معهد للتعليم فحسب ينتج من الحاجات ما ينتج ويحاول إرضاء الأحوال بدلا من أن تقوم على القيادة،(٤٠).

غير أن طه حسين يخالف هذا الرأى الذى طرحه نقولا زيادة (حول مهمة الجامعة) «بأننا أنشأنا جامعتنا فى مصر أول ما نشأنا مكابرين الإنجليز ومكابرين للخديو فأنشأناها على الرغم من السلطتين، اكرهنا الإنجليز على أن يحتملوا جامعتنا تلك وأكرهنا الخديو لا عن أن يتحملها فحسب بل على أن يتملقها أيضا وأن يعينها بشيء من المال أول من دعى للجامعة كان أشد الناس خصومة للإنجليز وعداء وهو

مصطفى كامل وأول من قام على شئون الجامعة فى مصر كان أشد المصريين عداوة عملية للإنجليز. هو سعد زغلول فالجامعة فى مصر إنما وليدة للمقاومة للمحتل وللسلطان المستبد الذى جاءنا من وراء البحار(٤١).

ويقول اللورد كرومر فى التقرير الذى كتبه عن حالة مصر عام ١٩٠٦م «تألفت لجنة من أعيان المصريين أخيراً للنظر فى إنشاء جامعة وطنية وقد قرأت المنشور الذى أذاعه سكرتير اللجنة (قاسم بك أمين) بإمعان وتدقيق فلم أجد فيه مالا يطابق آرائى»(٤٢).

ولقد كانت معارضة كرومر لمشروع الجامعة المصرية منطلقا من أن الظروف الاجتماعية والسياسية لم تهيأ لهذا العمل ودعا فى تقريره إلى أنه «أشار لأصحابه أن يدرسوا تاريخ المدارس الجامعة فى البلدان الأخرى»(٤٣).

وحرصت اللجنة المشرفة على إنشاء الجامعة، وخاصة قاسم أمين وسعد زغلول على التأكيد بأن مشروع الجامعة ليس له صلة بسياسة ما لأى من الأحزاب، بل هو نوع من التعليم يعالج النقص فى التعليم الذى تنجزه الحكومة وحرصت اللجنة على نشر المبادىء العامة والتى تعتبر برنامجا أوليا للجامعة وتمثل فى نقاط أبرزت البعد العلمانى والعلمى لمشروع الجامعة. وهى:

١ – إعلاء شأن الأهالى الأدبى والعقلى بنشر العلوم ولاسيما العلوم الحديثة ودرس آداب اللغة وإيجاد معهد للعلم والفلسفة.

٢ – إقامة مداولات عمومية للبحث فى القضايا العلمية والمواضيع الأدبية والتاريخية.

٣ – تدبير مال خاص للإنفاق على عدد معين من التلاميذ يرسلون إلى أوروبا ليدرسوا دروساً خصوصية(٤٤).

وأكد لطفى السيد على الهدف من التعليم الجامعى الذى «أساسه حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال» (٤٥).

ولقد «حددت الجامعة المصرية الخاضعة لإشراف الدولة منذ ١٩٢٥ رسالتها وعلاقتها بخصمها العتيق أى الأزهر، وهذا ما فعلته من قبل الجامعة الأهلية، فبالنسبة لغالبية الناس كانت الجامعة المصرية تمثل الفكر الحديث والعلمانى والأوروبى بينما يمثل الأزهر الفكر التقليدى الإسلامى الأصيل، وسينطوى هذا التمييز على قدر من الحقيقة وإن كانت هاتان المؤسستان التعليميتان سرعان ما ابتعدتا عن الطابع النموذجى لكل منهما، وأصبحت هناك عناصر كثيرة مشتركة فيما بينهما، فلم يغب الدين قط عن جامعة القاهرة كما أن المؤثرات العلمانية الغربية كانت تتخلل الأزهر»(٤٦).

ويرجع هيكل – جوهر أزمة الجامعة المصرية ليس كما يعتقد إسماعيل أدهم من قصور فى التطور الاجتماعى والفكرى فى مصر الذى يجعل الجامعة المصرية عند مرحلة الإصلاح الدينى الأوروبى فى القرن السادس عشر وأن المفهوم العلمانى للجامعة لم يترسخ بعد من زاوية أن النفسية المصرية لم تتخل عن تقاليدها فى إطار ظروفها الاجتماعية المحددة، ويرجع جوهر الأزمة كما يرى هيكل إلى : أن التعليم العالى فى مصر إلى الآن لشدة اتصاله بالتقاليد «الديوانية» فى وزارة المعارف لا يرمى إلى خلق البيئة العلمية التى تصلح لإثبات العقول الجبارة الناضجة عقول العلم الصحيح والبحث الدقيق(٤٧).

ويرى أنور كامل أن الجامعة المصرية تعتبر سبباً فى الأزمة التى تعانى منها مصر وليست نتيجة كما ذكر كل من – أدهم وهيكل – فإن مصر تعانى من أزمة حادة هى أثر من آثار الصراع الناشىء عن تضاد التيارات الفكرية المتعاملة داخلها، والسر فى هذا الاقتسام أن لدينا فى البلدان معهدين يحاول كل منهما أن يحمل لواء الثقافة الجامعة، الجامعة والأزهر، فالجامعة تمثل العقلية الجديدة والأزهر يمثل العقلية المحافظة وكلاهما زاخر بألوف الشباب، فالانقسام بين الشباب أمر حتمته الظروف القائمة(٤٨). وعلى أثر صدور كتاب الشعر الجاهلى لطه حسين فى مارس ١٩٢٦ شنت الدوائر السلفية حملة ضارية على الجامعة المصرية– ولعل ما يهمنا هنا أن الضغوط

التى واجهت الجامعة قد ضربت مهمتها العلمية فى صميمها من حرية التفكير والبحث العلمى. وكاد هذا الصراع أن يؤدى بالجامعة فى لحظات حرجة، فقد حمل رشيد رضا على الجامعة المصرية محرضا ومثيراً السلطات ضدها «قلت إن الإلحاد ليس بجديد في مصر إنما الجديد هو الدعوة إليه وأقول أيضاً إن مدرسة الجامعة المصرية ليست هى المدرسة التى بذرت الكفر والإباحة فى هذا القطر بل بذرت البذور فى المدارس العصرية منذ وجدت فيها.. وإنما الجامعة المصرية هى دوحتها التى ظهرت فيها ثمارتها وأبرز دكاترتها أعمى البصائر والأبصار، أحدهما أو كليهما يبارزون الدين والفضيلة الحرب جهراً بدون قضية ولا احتراس»(٤٩).

ويرى سلامة موسى : أن مصدر الاضطراب الاجتماعى هذه «الشيزوفرنيا الاجتماعية أننا مازلنا نقول (شرق وغرب) ومازلنا نرضى بأسلوب تعليمى عتيق لطبقة كبيرة من الأمة إلى جانب أسلوب تعليمى عصرى لطبقة أخرى ونحن هنا السبب من حيث التفكير والاتجاه الاجتماعى أمتان متعاديتان وهذا التعادى بيننا يعم حركتنا الإصلاحية التجديدية ويفشلها، وعلى الأمة أن تنتبه إلى أنه مادامت فى هذا الانشقاق فلن تكون أمة واحدة عصرية»(٥٠).

إصلاح الأزهر

ليست عجيبا أن نجد أن تاريخ إصلاح الأزهر مقرونا من جانب علماء الأزهر وطلابه بصد كل حركة الغرض منها المساس بتقاليد التعليم الأزهرى، حتى أنهم كثيراً مارموا هؤلاء المصلحين – كالشيخ محمد عبده – بالكفر والزندقة والتضليل (٥١) فلقد كان الأزهر تغشاه غاشية من سلطات هذه القاعدة:

ومن يقل بالطبع والعلة ذاك كفر عن أهل الملة

وحيث بعثت من مرقدها تلك الفكرة العباسية «من تمنطق فقد تزندق»، كان الشيخ محمد عبده يحتال لارضاء الأزهر بأن يسمى «علم الطبيعة» «علم خواص الأشياء التى أودعها الله الأجسام»(٥٢)، فلما نبههم الإمام محمد عبده الدين للدنيا، وأن العلم للعمل، وأنهم يخلفون الأنبياء ليظل أثر الدعوة شديداً، وجلل الدين جديداً وخلافة الله

قائمة، فتحوا أعينهم على رجل يخالف سمته سمت البيئة ويباين زى القوم ويناقض رأيه رأى الحلقة، فاستوحشوا من ناحيته وأنكروه ثم قالوا معتزلى مبتدع»[٥٣].

فقد كانت العلاقات الماثلة داخل أسلوب التعليم بالأزهر هى علاقات حرفية وتتطابق هذه السمات الحرفية مع المجتمع السابق على الرأسمالية، فلم يكن كلا من محمد على والخديو إسماعيل يستطيعان تحديث التعليم فى الأزهر دونما تصفية كاملة للأسلوب والمنهج الحرفى واستخدام النظام الحديث (الصناعى) القائم على الإنتاج الكبير المنظم مثل المدارس الحديثة.

ولعل ما قاله أدهم مطابق لحال الأزهر «إن االأزهر يخضع كل شيء للدين يحيا فى ظلها، ولهذا لن تقع فى تاريخ المدرسة القديمة على عقل ثار على تقاليد الماضى وخرج على أساطيره وإن تظاهر لك أنك قد عثرت عليه فما ذلك إلا سراب خادع»[٥٤].

وفيما حوالى شهر نوفمبر ١٩٠٨ بدأت الدراسة فى الجامع الأزهر على نظام جديد رسمه قانون إصلاح الأزهر، وقد أراد به الخديو إرضاء الأزهريين ويخرج بالأزهر عن نظامه القديم إلى نظام مدرسى حيث يوزع الطلبة توزيعا إجباريا على سنين متتالية وعلى أساتذة وعلى أزمان محدودة وساعات معينة كل ذلك تحت مراقبة امتحانات دورية.

ويعتقد مصطفى عبد الرازق أن ذلك الإصلاح الظاهرى كان لإرضاء دعاة الإصلاح ولكن حين أرادوا تنفيذه عجزوا عن ذلك» لأن طريقة التعليم الأزهرية أن يجلس «العالم» على مقعد مرتفع يحيط به تلاميذه ويلقى عليهم دروسه إلقاء ومن حين لآخر يفتح باب المناقشة، وعندما أدخل الحساب مثلا درس بهذه الطريقة الشفوية الإلقائية، فالمعلم يذكر القاعدة ويستظهر الطلاب من بعده، والاعتماد على هذه الطريقة جر إلى ظاهرة غريبة، وهى أن العلماء والطلاب مع إمعانهم فى الدراسات اللغوية، فإن كثيراً منهم يجهل القراءة والكتابة ولاسيما الأخيرة أو يقومون بها بطريقة شاذة مباشرة[٥٥].

وهذا جعل طه حسين يشك فى إمكانية تطوير الأزهر على الأسس الحديثة حيث يؤكد على أنه لابد من تطور دقيق وطويل قبل أن يصل الأزهر إلى الملائمة بين تفكيره وبين التفكير الحديث(٥٦).

والحقيقة أن كل محاولات تطوير وإصلاح الأزهر سارت نحو خلقه على شاكلة المدارس والمعاهد الحديثة، بينما ترسخ بداخله ليس القيم والتقاليد العريقة فحسب، بل العقلية التى تجد صعوبة بالغة فى الاتساق مع تلك العلوم الحديثة والتى تبدو مخالفة ومناقضة لجوهر الدراسات التقليدية.

وإزاء ضآلة نتائج المحاولات المبكرة لاصلاح الأزهر أن اتجهت المحاولات إلى اختيار طريق وسط كان من نتائجه مدرسة دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى، ولقد أنشئت دار العلوم فى آخريات القرن الماضى قبل مدرسة القضاء الشرعى بعشرين عاماً وكانت تهدف إلى تطوير الدراسات التقليدية من أدب ولغة وحديث وتفسير وأريد بها بخاصة إعداد معلم يلائم العصر.

أما مدرسة القضاء الشرعى ففى أوائل ١٩٠٧ صدر قانونها وقد قامت على أساس الفصل بينها وبين الأزهر فصلا تامًا على الرغم من أن شيخ الأزهر كان رئيس مجلس إدارتها وعلى الرغم من أن طلبتها يختارون من طلبة الجامع الأزهر إلا أن المدرسة كانت تابعة لوزير المعارف فهو صاحب الرأى الغالب فى تكوين مجلس إدارتها واختيار ناظرها من غير الأزهريين وكذلك كثير من مدرسيها(٥٧).

وفى إطار محاولة إصلاح الأزهر، طرح محمد المرصفى اقتراحات يطلب فيها إنشاء معهد جديد إلى جانب الأزهر يقصد به إلى هذه الأغراض ولكن بشرط لا يمس الأزهر فيما يستمتع به من حق ورزق حتى يؤتى هذا المعهد الجديد ثماره ويأخذ فى تخريج المعلمين الذين يعملون فى الأزهر نفسه، وعلى هذا النحو الجديد ومعنى هذا أن سبيل الإصلاح إنما هو إنشاء مدرسة للمعلمين الدينيين جديدة فى أنماطها ومناهجها وأساليبها مستقلة أيضا فى نفقاتها(٥٨).

إن عوامل التغيير والتحديث التي طرأت على الأزهر تكونت من العديد من الإصلاحات - والتى لم تكن حاسمة - واستطاعت هذه الجامعة الدينية أن تنطوى على كثير من الملامح العلمانية لتنتهى إلى صيغة توفيقية ثنائية المهمة والدور فى المجتمع المصرى ككل المؤسسات التى أخذت السمة الوسطية بين الضرورة العملية للتحديث نتيجة التطور الحتمى للمجتمع المصرى وذلك بفعل ارتباطه السياسى والاقتصادى بالرأسمالية العالمية سواء فى طور الاحتلال أو فى طور الاستقلال الشكلى وفى نفس الوقت لظروف موضوعية متعلقة بطبيعة الطبقة الوسطى المصرية وتطورها ودورها فى قيادة وتطوير المجتمع المصرى، لقد أبقت على العديد من الرؤى والأشكال والمؤسسات التى تدين لنظام ونمط اجتماعى مغاير ومختلف ولقد أدت هذه الظاهرة إلى الازدواجية فى البنى الفكرية والاقتصادية والثقافية، فلم يتحول الأزهر على وجه التحديد إلى مؤسسة كهنوتية تعمل بالدين بعيدة عن مجريات الحياة السياسية والاجتماعية ولم يصبح فى نفس الوقت جامعة علمية ذات طابع علمانى محض ولكنها مزجت بين الدورين ليصبح دومًا مشكلة ممتدة من مشاكل المجتمع المصرى وبعنوان دائم هو (إصلاح الأزهر) هذا الاصلاح فيما يرونه ماهية الأوضاع التى تجعل هذه المؤسسة تلائم بين العلم والدين وبين المدنية الحديثة والتقليد القديم.

المراجع

(١) أحمد لطفى السيد، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية المصرية- مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ ص١١٩ .

(٢) سعيد إسماعيل على : انهم يخربون التعليم، مطبعة إخوان مورفتلى- يناير ١٩٨٦ . ص١٥٢ .

(٣) إسماعيل محمد القبانى : دراسات فى تنظيم التعليم بمصر، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ . ص١٤٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٥) إسماعيل القبانى : المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٦) أحمد لطفى السيد : صفحات مطوية ص ١٦٩ .

(٧) أحمد لطفى السيد : المنتخبات : الجزء الثانى – مطبعة المقتطف – القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٧ .

(٨) تيموثى ميتشل : استعمار مصر : ترجمة بشير السباعى وأحمد حسان، سينا للنشر – القاهرة – ١٩٩٠ . ص ١١٤ .

(٩) عفاف لطفى السيد : تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦- المركز العربى للنشر – القاهرة ١٩٨١ .ص ٣٠١ .

(١٠) أحمد لطفى السيد : صفحات مطوية . ص١١٩ .

(١١) إسماعيل محمود قبانى : المرجع السابق. ص ١٤٦ .

(١٢) المرجع السابق . ص ١٤٨ .

(١٣) أحمد عطية الله، تقويم التعليم، دار الهلال القاهرة ١٩٣٤ . ص٣٤ .

(١٤) أحمد عطية الله – المرجع المذكور ص ٣٤ .

(١٥) أحمد لطفى السيد، المنتخبات – الجزء الثانى. ص٧ .

(١٦) المرجع السابق ص ٧

(١٧) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ ،محمد عبده، ج٢ ، مطبعة المنار – القاهرة ١٣٠٤-١٣٣٠هـ- ص ٥٤٣ .

(١٨) أعمال ومحاضر الجمعية العمومية لأقباط القطر المصرى ٦، ٧، ٨ مارس ١٩١١ – مطبعة مصر الجديدة – مصر – ص ٥٨,٥٩ .

(١٩) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٦١, ٦٢, ٦٣ .

(٢١) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٢٢) مجموعة أعمال المؤتمر (المصرى الأول) المنعقد فى هليوبوليس من يوم السبت ٢٠/٤ إلى ٤/٥/١٩١١ . ص ٥ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٥.

(٢٤) المرجع السابق ص ٩٠.

(٢٥) الكاتب – السنة الخامسة – مارس ١٩٧٥ – العدد ١٦٨ – الدكتورة سهير القلماوى ص ١٤.

(٢٦) طه حسين – المجلة الجديدة مايو ١٩٣٠ ص ٨٤٢.

(٢٧) إسماعيل القبانى – المرجع المذكور ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢٨) إسماعيل القبانى – المرجع المذكور ض ١٥٠.

(٢٩) أحمد أمين – الشرق والغرب – النهضة المصرية ١٩٥٥ – ص ٧٠.

(٣٠) شبلى شميل مجموعة مقالات الجزء الثانى، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٠٨ ص٢٣٠.

(٣١) شبلى شميل المرجع السابق ص ١٨٩.

(٣٢) سلامة موسى، اليوم والغد، المطبعة العصرية، القاهرة ١٩٢٧ المقدمة ص٧.

(٣٣) محمود عزمى «الجديد» العدد الأول – السنة الأولى ١٥ فبراير ١٩٢٥.

(٣٤) مجلس النواب جلسة ٩ يونيو ١٩٣٧.

(٣٥) أحمد زكى أبو شادى – أدبى يناير – مارس ١٩٣٧ (الأمة المتحابة .. واللعب بالنار، ص٤٠.

(٣٦) المرجع السابق ص ٤٠.

(٣٧) المرجع السابق ص ١١.

(٣٨) إسماعيل أحمد أدهم – قضايا ومناقشات – الأعمال الكاملة – الجزء الثالث– تحرير أحمد إبراهيم الهوارى دار المعارف، ١٩٨٦ ص ٣٨.

(٣٩) نقولا زيادة وآخرون : مهمة الجامعة فى العالم العربى – هيئة الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية – العدد الثانى ١٩٥٥ ص ٥٦.

(٤٠) نقولا زيادة – المرجع المذكور ص ١٠–١٧.

(٤١) طه حسين وآخرون : مهمة الجامعة فى العالم العربى ص ٧٦.

(٤٢) أحمد عطية الله : تقويم التعليم ص ٣٩.

(٤٣) المرجع السابق : ص ٣٩.

(٤٤) المرجع السابق : ص ٣٩

(٤٥) أحمد لطفى السيد : المنتخبات الجزء الثانى ص ٣٨.

(46) Reid, Danald Mahcalm, Cairo University and making maden Egypt, Conbridge Universty, press, 1990p. 159.

(٤٧) السياسة ٢٢ يونيو محمد حسين هيكل «حول الجامعة المصرية» ص١.

(٤٨) مجلة التطور – العدد الثانى فبراير ١٩٤٠ ص ٢٩ .

(٤٩) المنار – الجزء الأول – المجلد السابع والعشرون – أبريل ١٩٢٦ .

(٥٠) سلامة موسى : اليوم والغد – المطبعة العصرية – القاهر ١٩٢٧–ص٧– المقدمة.

(٥١) أحمد عطية الله : تقويم التعليم ص ٦٠ .

(٥٢) أحمد لطفى السيد : المنتخبات . ص ٢٣ .

(٥٣) أحمد حسن الزيات : (محمد عبده) الرسالة ١٥ يوليو ١٩٣٥ – ص ٢٣٧ .

(٥٤) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات – الأعمال الكاملة – الجزء الثالث – تحرير أحمد إبراهيم الهوارى– دار المعارف – ص ٤٢ .

(٥٥) أحمد عطيه الله تقويم التعليم ص ٦ .

(56) Reid, OP. Cit, P139.

(٥٧) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق – تقديم على عبد الرازق دار المعارف ١٩٥٧ ص ٤٣,٤٤ .

(٥٨) محمد المرصفى – إصلاح الأزهر – الجديد – العدد الأول – ٢٢ يناير ١٩٢٨ .

الفصل الثانى

البحث العلمى والجامعة

اقترن البحث العلمى بصفة خاصة فى مصر باسم الجامعة حتى تبين للمتعلمين والمتأدبين والمتفلسفين فينا أن من المهمات الرئيسية للجامعة : مهمة تشجيع البحوث العلمية كما نص المرسوم الصادر بإنشائها عام ١٩٢٥ ، ووافقه القانون المعدل الصادر ١٩٢٧ ، فلا تذكر الجامعة إلا وذكر «البحث العلمى» ولا البحث العلمى إلا وذكرت الجامعة (١) .

ويتناول هذا الفصل ثلاثة أبحاث علمية أظهرت موقف الجامعة المصرية سواء الأهلية أو الحكومية، وخاصة أن هذه الأبحاث قد مست الدين من جانب، مع التزامها بقواعد البحث العلمى الأكاديمى.

وهذه الأبحاث :

أ – رسالة الدكتوراه لمنصور فهمى عن «حال المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطورها» .

La Condidition de la Femme dans la tradition et, L'evolution de L'Islamisme(2).

كانت الجامعة المصرية قد عزمت على إيفاد بعثات إلى أوروبا ليعود الطلبة منها بعد إتمام دراستهم للتعليم بالجامعة المصرية وفاز منصور فهمى فى مسابقة بعثة الفلسفة إلى جامعة باريس عام ١٩٠٨ ولمدة خمس سنوات، وقد نوع دراساته إلى

المباحث الطبيعية والفسيولوجية إلى جانب تخصصه فى الفلسفة وفروعها وبخاصة علم الاجتماع وقد درس على يد أشهر علماء الاجتماع فى ذلك الحين وهو ليفى بريل صاحب المؤلفات والبحوث المشهورة فى هذا العلم (٣) ولقد تأثر بـ«ليفى بريل» أحد أقطاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى أوائل القرن(٤).

وتقدم لنيل إجازة الدكتوراه وكان موضوع رسالته «المرأة فى الإسلام» وكان الموضوع يعد حديث الساعة فقد كانت المرأة ترسف فى أغلال ثقيلة من الحجاب، لم تكن مفروضة عليها من الدين نفسه ولكنها كانت أثراً من آثار التقاليد فى العصور المتأخرة فى حياة المسلمين(٥).

ولقد سعت إدارة الجامعة التى أوفدته جاهدة إلى منع تقديم رسالته حيث أنها رأت أنه جرى على قلمه عبارات تتنافى واحترام التقاليد الدينية ولكن منصور فهمى أبى إلا أن يسير الشوط إلى نهايته، ونوقشت رسالة الدكتوراه ونال عليها أعلى الدرجات «الشرف» ويرى إبراهيم مدكور أن «أهم بحوث منصور فهمى رسالة الدكتوراه هذه بما فيها منهج قويم ودرس واستيعاب ووقوف على أهم المصادر الإسلامية وإن خرج الحماس ببعض أحكامها إلا أننا نعتقد – والكلام لمدكور – إن «هناك بحوثا إسلامية أخرى أعمق نقداً. ولم تصادف ما صادفت هذه الرسالة من لوم واعتراض، وحرية الرأى ظاهرة اجتماعية تخضع للظروف والملابسات تخدم حينا ويعتدى عليها حينا آخر»(٦).

فما أن عاد فهمى من بعثته حتى أسند إليه فى جامعته كرسى تاريخ المذاهب الفلسفية فى يونيو ١٩١٣، وهذا ما أعد نفسه له، إلا أنه لم يمكث فيه طويلا فقد استغنى عنه بعد ستة أشهر لأسباب ترجع فى جملتها إلى تلك الرسالة وقد يكون فيما كتب مما يثير النقد أو يقتضى الملاحظة ولكن لا يؤدى إلى طرد أو حرمان، لأن حرية البحث العلمى أفسح صدراً وأسمى من أن يعتدى عليها بسبب لفظ أو عبارة(٧).

وقد طبعت هذه الرسالة باللغة الفرنسية فى باريس ١٩١٣ فى ١٦٦ صفحة من مساحة متوسطة وهى تتألف من خمسة فصول، وقد جاء فى مقدمتها ص ٣:

«وهذه الدراسة بالنسبة إلينا فرصة للإشارة إلى المؤثرات السعيدة التى أثرت على

ثقافتنا العلمية، فقد ولدت مسلما وقضيت فترة شبابى فى وسط إسلامى ثم قدمت إلى باريس واكتسبت تحت أشراف أستاذنا العلامة الشهير «ليفى بريل» معرفة المناهج الضرورية للأبحاث الدقيقة وهدفنا بهذا البحث إلى غرض واحد هو الوصول إلى الحقيقة(٨).

ولم نجد أى أصل أو ترجمة لهذه الرسالة وهو الأمر الذى يؤكده «محمد سيد الكيلانى» أن الرسالة لم تنشر فى مصر لأن مؤلفها لم يترجمها إلى اللغة العربية.

وعرض الكيلانى بعض المقتطفات من هذه الرسالة، مما ذكره منصور فهمى ففى ص ١٥ «محمد يشرع لجميع الناس ويستثنى نفسه – مع أنه – يعنى محمد – كان المشرع الذى ينبغى أن يخضع لما يدعو إلى تطبيقه على الآخرين إلا أنه كان له ضعفه واختص نفسه ببعض المزايا» وواصل فهمى: وفى الساعة التى كان يعود فيها إلى شعوره كإنسان كان ينبغى عليه أن يدرك أنه من الصعب عليه أن يخضع للقوانين التى جاهر بها الرب، ومع ذلك فإنه عزم باعتباره رسولا أن يلزم بقوانينه الأمة التى يريد أن ينشئها إلا أنه سرعان ما وجد حلا لتلك المشكلة، فأختص من حمل برسالة آلهية بميزات لا يحظى بها العاديون من الفانين». وفى ص ١٦ من رسالة منصور فهمى يصل إلى نتيجته المرجوة من تلك المقدمات السالفة الذكر فيقول : «لقد حد النبى من نظام تعدد الزوجات إلا أنه تعدى بالنسبة إلى نفسه ما وضعه عن حدود الآخرين فمع أن بقية المؤمنين لم يكن بمقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نساء فإن محمداً أجاز لنفسه بأكثر من ذلك، هذا كما استلزم لشرعية الزواج دفع مهر ووجود شهود إلا أنه فى زواجه أعفى نفسه من المهر والشهود»(٩) وعلى صفحات «المؤيد» تناول محمد لطفى رسالة منصور فهمى بالرد قائلا «إن منصور فهمى لو تناول أعظم المسائل السياسية أو أعضل المشكلات الفلسفية والاجتماعية وجاء فيها أغلاط لا تغتفر وخلط فيها خلطه الذى ظهر فى رسالته ما كان عاقل ليجر قلما أو يرهف بناناالأن للشئون العلمية فطاحلها وللأمور السياسية أبطالها فى ذات البلاد التى نشر منصور بها جهالته ولكن الذى حركنى وهاج عضبى إنما هجوم منصور على

أعظم مقام فى العالم فى اعتبارنا والحط من كرامة دين يبجله أعدائه ويحترمونه، فى رسالة تدل على جهل صاحبها»(١٠).

ومن ناحية أخرى فحين أراد مجلس الجامعة الأهلية استشارة طه حسين فى حكم الدين فى رسالة منصور فهمى كان رده - ولم يصانع مجلس الجامعة الذى له الفضل الكثير عليه - «كنت أظن أننى فى الجامعة حيث لا يحاسب الناس على آرائهم، فإذا بى أرانى فى الأزهر لا أسأل عن رأى فى نفسى وإنما استفتى فى رأى غيرى من الناس»(١١).

وقد قضى منصور فهمى فى بدء حياته العملية ست سنوات يجاهد ويناضل فى سبيل كسب عيشه ويشعر شعور المطرودين والمحرومين، وأغلب الظن أن ذلك كان نقطة فاصلة فى حياته فقد حول نقده الجرئ إلى حذر وحيطة، وثقته فى نفسه وبالتالى إلى شك وريبة»(١٢).

ولقد كان الكتاب الوحيد الذى ألفه منصور فهمى (خطرات نفس) إنعاكساً مريراً لهذه التجربة فقد كانت كل خاطرة تعكس بعمق ما تعرض له منصور فهمى من اضطهاد وحرمان وبؤس نتيجة لمسلك الجامعة التى فصلته من عمله لآرائه وأفكاره الواردة سالفة الذكر، وإذا راجعنا مقالات منصور فهمى فى جريدة «السفور» نجده ما أن يأخذ الطريق إلى التجديد والأفكار الحديثة حتى يعود فى المقال ذاته إلى الطريق المضاد ويزاوج بطريقة تلفيقية بين الأفكار المتناقضة، والحذر من الوقوع فى براثن المؤاخذة والنقد. ولقد عبر فى أحد خواطره عن صراعه الهائل بين ما ينطوى عليه من رؤى وأفكار وبين المحيط الاجتماعى بالتالى «إن منشئ همى ياسيدى هو التنازع بين ما تحن إليه نفسى ونزعاتها وبين المبادئ التى يقوم عليها المحيط الذى يضمنى»(١٣).

ويحدد منصور فهمى مساره بعد هذه التجربة وهى الملاينة والتعايش وليس التمرد والثورة لأن الأخرين يتطلبان ثمنا يكاد يكون حياته وعلى هذا فقد استطاع المجتمع أن يلجم مفكراً كان واعداً كداعٍ لمجتمع مدنى حديث قائم على أساس العقل والرشد.

وظل منصور فهمى مفصولا من الجامعة منذ ١٩١٤ وحتى ١٩٢٠ حين أعاده الملك فؤاد إلى مدرسة المعلمين العليا بعد أن قضى هذه السنوات بين التعطل والعمل بالفلاحة، وكانت تجربته بدرجة من القسوة التى جعلته يقدم ما يشبه الأعتذار عما بدر منه ففى إحدى خواطره يقول فهمى «اللهم لقد قطعنا من العمر مراحل فيها كبونا وزلت النفس، وعثرت القدم، فأعنا على أن نستعيذ لبقية طريقنا من كبوة كبوناها فيما مضى وعثرة عثرناها فيما أنقضى» (١٤).

كتاب «فى الشعر الجاهلى»

كانت قضية كتاب (فى الشعر الجاهلى)، ثانية القضايا ذات البعد الدينى التى تواجه الجامعة ذات التعليم العلمانى، فكما أنها قامت بفصل منصور فهمى، لم تنته قضية الشعر الجاهلى وذيولها إلا بإبعاد طه حسين فى عام ١٩٣٢، ونقله إلى العمل بوزارة المعارف، ولقد هزت قضية «فى الشعر الجاهلى» لا الجامعة فحسب بل جميع الأوساط السياسية والفكرية.

ولعل طه حسين كان يدرك مسبقا ما قد يحدثه الكتاب من ردود فعل قوية ومختلفة، فأشار فى مقدمته إلى أن «هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربى جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أثق بأن فريقا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقا آخرسيزورون عنه ازوراراً ولكنى على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث أو بعبارة أصح أن أقيده فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابى فى الجامعة وليس سراً ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين» (١٥).

وانتهج طه حسين فى دراسته طريق الشك الديكارتى «وأما نضع علم المتقدمين كله موضع البحث، لقد انسيت فلست أريد أن أقول البحث إنما أريد أن أقول الشك أريد ألا نقبل شيئا مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبيت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان» (١٦).

واستدرك طه حسين ما لهذا المذهب من مخاطر، ولكنه آثر بطبيعة العالم المخاطر حيث الحقيقة و«ليس خط هذا المذهب منتهيا عن هذا الحد بل قد يجاوزه إلى حدود

أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ وما اتفق الناس على أنه تاريخ وهم قد ينتهون إلى الشك فى أشياء لم يكن يباح الشك فيها» [١٧].

وقضية الشعر الجاهلى – كما يذكر طه حسين – «إن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهليا ليست من الجاهلية فى شيء، وإنما هى منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ما تمثل حياة الجاهليين[١٨] ويعلم طه حسين القارىء بأنه سيصل فى النهاية إلى نتيجة قريبة وهى أنه «لا ينبغى أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث فهى إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه[١٩].

وأكد طه حسين على منهج دراسته الذى سيقوده إلى النتيجة الفائتة «سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً[٢٠].

ووصل طه حسين إلى نقطة فى منهج البحث الديكارتى هى أساس ما انطلق منه أثناء دراسته فقد أكد أنه «يجب أن نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح[٢١] وبهذا المنهج أكد طه حسين بما لا يدع مجالاً للشك ضرورة الفصل بين العلم والدين ويلوم القدماء لو أنهم استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون ولا يتأثرون فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا يتصل بهذا كله من الأهواء لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذى نجده بين أيدينا[٢٢].

إن تحرير المعرفة من السلطة الدينية جعل طه حسين يفصل بين الدين والمعرفة ويطلب من الباحث العلمي أن ينسى عواطفه ودينه وكل ما يتصل بها، أو لنقل ليس رفض السلطة الدينية هو الذى أفضى بطه حسين إلى تمجيد المعرفة العقلية بل إدراكه لمعنى المعرفة الحديثة الذى دفعه إلى رفض السلطة الدينية الحديثة أى أن طه حسين لا يرتسم بين حدى الإيمان والإلحاد بل حدى العقلانية واللاعقلانية وفى هذا الموقف كان طه حسين يتابع منهجاً فكرياً. بدأ منذ منتصف القرن الماضى ولكن كان يدفع بهذا المنهج إلى أكثر حدوده حسماً ووضوحًا حتى وصل إلى موقف يتجاوز ما عداه(٢٣).

وكما سبق تقوم فكرة طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» على أساس علمي دقيق فقد رأى أن بحوث المنقبين فى جنوب البلاد قد كشف عن لغتهم التى تباين تمام المباينة لغة أهل الشمال من بلاد العرب، ويرى أن الكثير من الشعر منسوب لعرب الجنوب ولكن فى لغة أهل الشمال ولاتكاد تفرقه عن لغة القرآن «وعلى هذا يتفق الرواه ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضًا، أثبته البحث الحديث وهو أن هناك خلافًا قوياً بين لغة حمير وهى لغة العرب العاربة، ولغة عدنان وهى العرب المستعربة، وقد روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا»(٢٤). ويتفق الرواه أن العرب ينقسمون إلى قسمين قحطانية منازلهم الأولى فى اليمن وعدنانية منازلهم الأولى فى الحجاز، وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم«العاربة»، وعلى أن العدنانية اكتسبوا العربية اكتساباً وكانوا يتكلمون لغة أخرى هى العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب وهم متفقون على هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يروون حديثا يتخذونه أساسًا لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم العربية ونسى لغة أبيه إسماعيل من إبراهيم(٢٥).

وإذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة، فكيف بعد ما بين اللغة التى يصطنعها العرب العاربة واللغة التى يصطنعها العرب

المستعربة حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء،أن يقول أنها لغتان متمايزتان واستطاع العلماء أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكاً ولا جدال، والأمر لا يقف عند هذا الحد، فالواضح جداً لكل من له إلمام بالبحث التاريخى عامة ويدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة فى عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية واقتصادية وسياسية(٢٦).

«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى، فضلاً عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون إلى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى»(٢٧).

وهكذا أخضع طه حسين القرآن الكريم للنقد والتحليل وناقش أسطورة إبراهيم وإسماعيل وهو فى ذلك يتبع إحدث المباحث التاريخية – حسبما يشير الدكتور إسماعيل أحمد أدهم – «إن آباء اليهودية الأول كإبراهيم وإسحاق ويعقوب ليسوا أسماء أشخاص بل هى طواتم اعتقدت قبائل بنى إسرائيل فى غرارتها الأولى جهلا بأنها متسلسلة منهم فعبدتها، فلما تقدم الزمن واستنارت عقولهم، حولوا هذه الطواتم إلى أسماء أشخاص اعتقدوا بأنها آباءهم الأول ومباحث روبرتسون سميث وإرنست رينان وفريزر فى هذا الباب لا تضع مجالاً للشك فى هذه الحقائق، ويظهر أن قصور الشرقيين عن الاتصال بالحركة الثقافية فى الغرب سبب لكلام طه حسين فى فهمه فعدوه غير ذى منطق»(٢٨).

ويرجع طه حسين حيلة الإسلام لهذه الصلة بين العرب واليهود لأسباب متعددة «ففى هذا العصر أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروباً عنيفة نشبت بين هؤلاء اليهود المستعربين وبين العرب الذين كانوا يقيمون فى هذه البلاد وانتهت بشىء من الملاينة ونوع من

المحالفة والمهادنة، فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذى استقر بين المغيرين وأصحاب البلادِ هو منشأ هذه القصة التى تجعل اليهود والعرب أبناء أعمام ولاسيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئا من التشابه غير قليل فأولئك وهؤلاء ساميون »[٢٩].

وإذا كان ذلك سبباً سياسياً فلقد كانت هناك دوافع أخرى دينية تفرضها ضرورات ذلك العصر مما لاشك فيه هو «أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود»[٣٠].

فلقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة فى القرن السابع للمسيح فقد انتهت فى أول هذا القرن إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة فى مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوى على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين، التجارة من جهة والدين من جهة أخرى، فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشًا كانت تصطنعها فى الشام ومصر وبلاد فارس وبلاد الحبشة، وأما الدين فهذه الكعبة التى كانت تجتمع حولها قريش ويحج إليها العرب المشركون فى كل عام والتى أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعا من السلطان قوياً والتى أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً لدين قوى كأنه كان يريد أن يقف فى سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى، فنحن نلمح فى الأساطير شيئاً من المنافسة بين مكة ونجران ونحن نلمح فى الأساطيرأن شيئًا من المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التى أنشاها الحبشة فى صنعاء هى التى دعت إلى حرب الفيل التى ذكرت فى القرآن[٣١].

وينطلق طه حسين من مجمل هذه الأسباب إلى أن هذه المدينة الجديدة كانت ولابد أن تبحث قريش لها عن أصل تاريخى قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التى تتحدث عنها الأساطير، إذ ليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التى تفيد أن، الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب

مشابهة، أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإينياس ابن بريام صاحب طروادة(٣٢).

ويستخلص طه حسين نتائجه حيث أن أمر هذه القصة إذن كما هو واضح فهى «حديثة العهد نسبيًا فيستطيع التاريخ الأدبى اللغوى إلا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف على أصل اللغة العربية الفصحى، إذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى والتى تتكلمها العدنانية واللغة التى تتكلمها القحطانية فى اليمن هى كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه»(٣٣). وتأسيساً على ذلك فإن الشعر الذى يسمونه الجاهلى لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحا وذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلى قوما ينتسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة والتى كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتى كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء أن لغتنا مخالفة للغة العرب والتى أثبت البحث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية ولكن حين تقرأ الشعر الذى يضاف إلى شعراء القحطانية فى الجاهلية لا نجد فرقا قليلا ولا كثيراً بينه وبين شعراء العدنانية نستغفر الله به نحن لا نجد فرقا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن. فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله؟ أمر ذلك يسر وهو أن هذا الشعر الذى يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية فى شيء، ولم يقله شعراؤها وإنما حمل بعد الإسلام لأسباب مختلفة(٣٤).

ويعنينا هنا بالأساس منهج طه حسين فى تناول تلك القضية والذى استنه فى بداية الدراسة، هذا المنهج العلمى الصارم الموضوعى والتخلص من كافة العقبات والقيود التى تحول دون هذا المنهج من عواطف وانحياز دينى أو قومى وما إلى ذلك، وكيف أن مقتضيات البحث العلمى فى دراسته قد اصطدمت بعنف بمعتقداته أو بالأحرى بمعتقدات الكافة الدينية، ورغم ذلك لم ينكص على عقبيه وتمسك بمنهجه وصولا إلى الحقيقة العلمية التى ظهرت نتيجة لتتبع كل خطوات المنهج العلمى بدء الافتراض ثم

الاستقصاء والتحرى والإثبات والتدليل والمقارنة وما إلى ذلك. وكان يدرك أنه سيواجه عاصفة من المعارضة بتلك البيئة التقليدية.

وقد اتهم البعض طه حسين بأنه انتحل آراءه من بعض جهلة المبشرين ومتعصبى المستشرقين وبخاصة المستشرق مرجليوث(٣٥).

والحقيقة «أن مرجليوث نشر بحثه فى مجلة «الجمعية الآسيوية الأفريقية» فى يوليو ١٩٢٥ – ونشر طه حسين كتابه فى أوائل ١٩٢٦، وليس هناك شك أن تأليف طه حسين لهذا الكتاب مر مثل أى كتاب يؤلفه أى كاتب بمراحل معينة لها أهميتها فى الكشف عن طبيعة الصلة بين كتابه وبحث مرجليوث، فقد بدأ بتدريسه فى شكل محاضرات ظل يرددها على مسامع الطلاب عام بعد عام حتى إذ ثبت له صحة ما انتهت إليه آرائه فى هذا الشعر أذاعه على الناس فى شكل كتاب(٣٦).

وعلى هذا فإن طه حسين قد سبق مرجليوث فى تناول تلك القضية منذ بداية عام ١٩٢٥، بينما مرجليوث قد نشر بحثه فى المجلة الآسيوية الأفريقية يوليو ١٩٢٥، ولدينا فى هذا المجال شهادة قاطعة أهملها سائر الدارسين المحدثين الذين هاجموا طه حسين أو الذين انتصروا له، وهى شهادة مرجليوث نفسه فى عرض نقدى لكتاب طه حسين «الأدب الجاهلى» فى طبعته الثانية منشورة فى نفس المجلة التى نشر فيها بحثه فى ١ يوليو ١٩٢٦ ص ٩٠٢–٩٠٥ يقول فيها «هذه طبعة موسعة من كتاب طه حسين «فى الشعر الجاهلى» كان هذا الكتاب موضوعا لكثير من المقالات فى الصحافة القاهرية ومن الثابت أن الطبعة الأولى من الكتاب «فى الشعر الجاهلى» قد منعت من التداول بسبب بعض الفقرات التى يظن أن فيها مخالفة للقرآن، وفكرة الكتاب مشابهة لتلك الفكرة التى أدرت حولها بحثى عن «أصول الشعر الجاهلى» الذى نشر فى هذه المجلة فى نفس الوقت تقريبًا الذى ظهرت فيه طبعة الكتاب الأولى، وقد توصل كل منا مستقلا عن الآخر إلى نفس النتائج، ولقد استطاع الأستاذ القاهرى بمهارة فائقة أن يرصد الدوافع التى أدت إلى تزييف الأشعار فى العصور الإسلامية ونسبتها إلى شعراء الجاهلية إلى آخر ما قاله عن جهد طه حسين واستقلاله بإثارة قضايا والتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها هو نفسه(٣٧).

وقوبل كتاب «فى الشعر الجاهلى» بردود أفعال مضادة على مستويات مختلفة. ولقد أخرجت المطابع فى هذه السنة التى أخرج فيها طه حسين كتابه، والسنة التى تليها عشرات الكتب فى الرد على الشعر الجاهلى أهمها «تحت راية القرآن» لزعيم المدرسة القديمة مصطفى صادق الرافعى، وكتاب «الشهاب الراصد» لمحمد لطفى جمعه، و«نقد فى الشعر الجاهلى» لمحمد فريد وجدى غير أن المعركة لم تقف عند الحدود العلمية والأدبية وكان الحملة المنظمة عليه أن ثار فى البداية شيوخ الأزهر(٣٨).

وقد كلف شيخ الأزهر لجنة من العلماء لإعداد تقرير عن الكتاب ثم كان أن قدم بلاغا متضمنا تقرير العلماء هذا إلى سعادة النائب العمومى فى ٥ يونيو ١٩٢٦، طالبا إتخاذ الوسائل الفعالة الناجمة ضد هذا الطعن على دين الله الرسمى وتقديمه إلى المحاكمة وقد أرفق صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذين أشار إليهم فى كتابه(٣٩).

أما عن تقرير أصحاب الفضيلة فقد كان صحيفة اتهام لطه حسين «الذى قال إنه بنى بحثه على التجرد من كل شيء حتى دينه وقوميته عملا بمذهب «ديكارت» الفرنسى - ويواصل أصحاب الفضيلة • والكتاب مملوء بروح الإلحاد والزندقة، وفيه مغامز عديدة ضد الدين .. وانتهى التقرير إلى مطالبة - فضيلة شيخ الأزهر والحكومة «بوضع حد لهذه الفوضى الإلحادية خصوصا التى تبث فى التعليم لهدم الدين بمعول الزندقة كل يوم»(٤٠).

ومن الملاحظ أن تقرير العلماء ركز هجومه على طه حسين من ناحية ومن ناحية أخرى على الجامعة المصرية والحقيقة كانت قضية «فى الشعر الجاهلى» فرصة سانحة لعلماء الأزهر للهجوم على طه حسين لكون الأخير كان دائما ما يصف علماء الأزهر بالجمود والجهل ووصلت القضية إلى مجلس النواب ووقف الشيخ مصطفى القاياتى صائحا «ولا يجوز مطلقاً أن المؤلف خرج فى الصحف أنه مسلم، وإننى ألفت نظركم أن الدكتور المؤلف لم تسمح له نفسه مع أن الموقف كان شديداً والإلحاح عليه كثيراً، أن يكتب كلمة يشرح بها ما قاله وأن يؤوله بمعنى يفهم منه خلاف ما فهمناه وإذا كان

قد ارتد بكتابه ثم رجع إلى الإسلام بعد ذلك فهو مسلم، ولكن التوبة لا تعفى من العقوبة». وكانت العقوبة المقترحة من قبل عبد الحميد البنان افندى، اقترح المجلس الموقر تكليف الحكومة :

١ – مصادرة وإعدام كتاب طه حسين المسمى «فى الشعر الجاهلى».

٢ – تكليف النيابة العمومية برفع الدعوى العمومية على طه حسين.

٣ – إلغاء وظيفته من الجامعة.

ومثل طه حسين أمام النيابة فى ١٩ أكتوبر ١٩٢٦، وتم معه التحقيق على يد رئيس نيابة مصر الأستاذ محمد نور وقد انتهى الأستاذ نور إلى توجيه التهم الآتية لصاحب الكتاب :

١ – أنه أهان الدين الإسلامى بتكذيب القرآن فى أخباره عن إبراهيم وإسماعيل.

٢ – ما تعرض له فى شأن القراءات السبع المجمع عليها.

٣ – ينسبون للمؤلف أنه طعن فى كتابه على النبى صلى الله وعليه وسلم طعنا

٤٧٦ – أنكر أن للإسلام أولية فى بلاد العرب وأنه دين إبراهيم(٤١).

وقد أنكر المؤلف فى التحقيقات أنه يريد أن يطعن على الدين الإسلامى، وقال إنه ذكر ما ذكر فى سبيل البحث العلمى وخدمة العلم لاغير، غير مقيد بشيء، وقد أشار فى كتابه إلى الطريق الذى رسمه.

ولابد أن نشير إلى ما قرره المؤلف فى التحقيق أنه كمسلم لا يرتاب فى وجود إبراهيم وإسماعيل أو ما يتصل بهم مما جاء فى القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمى التاريخى لإبراهيم وإسماعيل، فهو يجد فى نفسه شخصيتين، وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحاً مستفيضاً فى مقال نشره بجريدة السياسة الأسبوعية بالعدد ١٩ الصادر فى ١٧ يوليو ١٩٢٦ تحت عنوان «العلم والدين». وأكمل محمد نور فى إنكار الجمع بين المتناقضين من شخصيتين عالمة باحثة منقبة وأخرى متدينة طامحة إلى المثل الأعلى وأشار المحقق

إلى أن توزيع الاختصاص الذى أجراه الدكتور بجعل العلم من اختصاص القوة العاقلة، والدين من إختصاص القوة الشاعرة فلسنا ندركه، ويستطرد ونحن فى موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف سواء لدينا إن صحت نظرية تجريد شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح فإننا على الفرضيتين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام لما قرأنا. هو إن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شيء آخر»[٤٢].

وينتهى محمد نور رئيس نيابة مصر إلى أنه حيث ما تقدم يتضح غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه أوردها على سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها .. وحيث أنه فى ذلك يكون القصد الجنائى غير متوافر. فلذلك تحفظ الأوراق إداريا[٤٣] واستطراداً لاعتقاد طه حسين من الفصل بين الشخصية الباحثة المنقبة والأخرى المتدينة للذات الإنسانية الواحدة جعلته يستكمل مسيرة (فى الشعر الجاهلى) ويملىء على تلامذته فى العام الدراسى ١٩٢٧ – ١٩٢٨ نقداً تحليليا لمتن القرآن الكريم ومناقشة القرآن الكريم من الوجهه الأدبية، ولقد قدم الدكتور عبد الحميد سعيد رئيس جمعية «الشبان المسلمين» نص لإحدى المحاضرات التى ألقاها طه حسين على طلابه فى هذا العام الدراسى يقول طه «من المحاضرة الماضية تطرقنا إلى موضوع اختلاف الأساليب فى القرآن وقررنا أنه ليس على نسق واحد، ونوضح هذه الفكرة فلاشك أن الباحث الحر لا يفرق فى نقده بين القرآن وبين أى كتاب أدبى آخر حيث يلاحظ أن فى القرآن أسلوبين متعارضين لا يربط الأول بالثانى صلة ولا علاقة مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة فمثلا نرى القسم المكى فيه يمتاز بكل ميزات الأوساط المنحطة، كما نشاهد القسم المدنى واليثربى تلوح عليه آمارات الثقافة والاستنارة، فأنتم إن دققتم النظر وجدتم المكى ينفرد بالعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد ويمتاز كذلك بتقطع الفكرة واقتضاب المعانى وقصر الآيات والخلو التام من التشريع والقوانين، كما يكثر

فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم والفجر والضحى والعصر والليل والنهار والتين والزيتون إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلية الساذجة التى تشبه بيئة مكة تأخراً وانحطاطاً، أما القسم المدنى فهو هادىء لين وديع مسالم يقابل السوء بالحسنى ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات ولاشك أن هذا أثر من آثار التوراة والبيئة اليهودية التى ثقفت المهاجرين ثقافة واضحة يشهد بها التغيير الفجائى الذى ظهر فى أسلوب القرآن(٤٤).

ولقد كانت هذه المحاضرات هى نهاية المطاف لمعركة فى الشعر الجاهلى، فإن لم تكن تلك المعركة قد حسمت ساعتها، والآن لم يعد أمام الجامعة إلا إبعاد طه حسين ونقل طه حسين لوزارة المعارف وكان نتيجة لذلك استقالة مدير الجامعة أحمد لطفى السيد.

وكان أن قدم طه حسين استقالته من الجامعة عقب صدور قرار النيابة ولكن ثروت باشا وزير المعارف طلب ألا تقبل استقالته وطلب إليه مدير الجامعة أن يبقى بالجامعة معرضا عن استقالته قائلا إن «للجامعة حقا عليك»(٤٥).

وعلق هيكل على هذا الحدث قائلا : كان خروج طه من الجامعة سببا لتحول نفسى عنده لأنه انقطع لنفسه يقلب فيها ويقلب ويمتحن أركانها ويمتحن ليرى آخر الأمر أن الناس ينؤون بالحقيقة العلمية ويأبون حمل أمانتها ومناصرة الذين يحملون الأمانة»(٤٦).

ويبدو أن هذا التحول فى مسار طه حسين ليس نفسيا فحسب بل على صعيد أعماله الفكرية فقد ترك البحث العلمى ومشاكله وانفض لكتابات أدبية وأعماله الفنية التى ظهرت منها «الأيام» فى تلك الفترة، ثم على هامش السيرة، ثم كتاب «فى الصيف» والحقيقة التى يذكرها هيكل ولابد أنها كانت حصيلة الألم والمرارة التى اعتصرت طه حسين «وبدأ كأنه يحارب معركة التجديد والتنوير بمفرده، وأن معاركه مع المدرسة القديمة ليست فحسب فى الأدب بل على كافة الجوانب الفكرية.

الفن القصصى فى القرآن الكريم

تلك هى المعركـة التى احـتدمت طويلاً وقست كثيراً حتى مـا أظن أن مـعركـة مـصـرية فى تاريخ الحـركـة الفكرية قـد طالت طولهـا واتسـعت اتسـاعـهـا وقـست قسوتها(٤٧) .

فلقد تقدم محمد أحمد خلف الله فى ١٩٤٧ برسالته لنيل درجة الدكتوراه عن «الفن القصصى فى القرآن الكريم» لكلية الآداب بالجامعة المصرية حيث يعمل معيداً بالكلية، وتفضى هذه الرسالة إلى أن القصص القرآنى يصح أن يُفهم فهما بلاغياً، ولا يجوز أن يُفهم فهمًا تاريخيًا بمعنى أنه يريد الهداية والإرشاد ويقصد العظة والعبرة ولا يقصد إلى تعليم التاريخ أو نشر وثائقه بحال من الأحوال، أن القصص القرآنى لا يقصد إلا التوجيهات الدينية والخلقية وإلى تقرير الدعوة الإسلامية وإقامة هذا التقرير على الأسس النفسية والنواميس الاجتماعية.

و«لقد جاءت رسالة الدكتوراه المقدمة من محمد أحمد خلف الله حول التصوير القرآنى فى توقيت سيء حيث كانت مصر لا تزال تزخر بحالة التذمر التى سادت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية والتى أفضت إلى قيام الثورة. وكانت القوات البريطانية لا تزال ترابط فى منطقة قناة السويس، بينما كـان نفوذ الإخوان المسلمين مؤثراً فى الشارع وفى الوقت نفسه كانت الوزارة الحاكمة وزارة غير جماهيرية يدعمها القصر – وشهد العام نفسه صدور قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين»(٤٨) .

وكانت الأسباب التى دفعت خلف الله إلى تناول هذه القضية هى «أن القصص القرآنى كان من أهم العوامل النفسية التى لجأ إليها القرآن فى الجدل والحوار وفى البشارة والإنذار وفى شرح المبادىء للدعوة الإسلامية والتمكين وفى تثبيت قلب النبى صلى الله عليه وسلم وقلوب من اتبعه من المهاجرين والأنصار، وتبين أسباباً أخرى أكدت له ما سبق فقد لاحظ أن أئمة الدين والتفسير يعدون القصص القرآنى من المتشابه وأن الملاحدة ومن نحا نحوهم من مبشرين ومستشرقين فقد وجدوا منه الثغرة التى ينفذون منها للطعن على النبى وفي القرآن الكريم(٤٩) .

ويؤكد خلف الله على أن «الوحدة القصصية فى القرآن لا تدور بأى حال من الأحوال حول شخصيات الرسل والأنبياء عليهم السلام وإنما تقدوم من قبل كل شىء وبعد كل شىء على الموضوعات الدينية والأغراض القصصية من اجتماعية وخلقية، وأن القرآن لم يقصد التاريخ من حيث أنه تاريخ إلا فى النادر الذى لا حكم له، وأنه على العكس من ذلك عمد إلى إبهام مقومات التاريخ من زمان ومكان ومن هنا يتبين أن القوم قد عكسوا القضية حين شغلوا أنفسهم بالبحث فى مقومات التاريخ وهى غير مقصودة وأهملوا المقاصد الحقيقية للقصص القرآنى»(٥٠).

وفى لقاء مع خلف الله(٤٩) أكد «أن المعارضين لهذه الرسالة يصفون الأحداث التاريخية مادامت ذكرت فى القرآن فهى من الحقائق التاريخية :

«وأنا أرى ذكرها فى القرآن لا يعطيها صفة الحقيقة التاريخية من حيث هى ولكنها اعتبارية بالنسبة للمعاصرين لنزول القرآن، فالقرآن الكريم استخدم فى الوصول إلى الموعظة والعبرة وبقية الأهداف المذكورة فى الفن القصصى للقرآن الكريم على أساس مفاهيم الناس وما كان يفهمه الناس -لا أساس الحق التاريخى- فالمخالفون يصرون على أن ما ورد فى القرآن الكريم من الأحداث والوقائع هو التاريخ الحقيقى، أما أنا - والحديث هنا لخلف الله - فأرى أنه التاريخ الاعتبارى وليس أدل على صدق وصحة ما ذهبت إليه من أن التاريخ المصرى الموثق بالكتابة على الأحجار وما إلى ذلك لم يذكر الوقائع التاريخية فى قصة موسى وغيره على غير ما جاء فى القرآن الكريم فمن وجهة نظرى والكلام مازال لخلف الله - لا يضير هذا الكشف المفهوم القرآنى ولا يناقضه مادام التاريخ فى القصة القرآنية اعتبارياً حسب مفهوم المعاصرين وليس حسب المدلولات التاريخية الموثقة والدليل الثانى على صحة ما ذهبت إليه، أن المفسرين للقرآن الكريم وقفوا فى بعض الأحيان حيارى أما التناقض التاريخى، ففى قصة المسيح عليه السلام أنه كلم الناس فى المهد وهذه القصة عند المفسرين تعتبر من المعجزات التى لا يصح أن يهملها المسيحيون فى تاريخهم - وكذلك صلب المسيح عليه السلام فاليهود والنصارى يذهبون إلى أنه صلب والقرآن الكريم ينفى هذا

الصلب، وهناك مسائل أخرى وقف المفسرون حيارى فى تفسيرها لاختلاف النظر بين القرآن وغيره من الكتب السماوية.

وهناك دليل قوى أقدمه هنا غير حيرة المفسرين بين الحق التاريخى والاعتبارى للتاريخ ما ورد فى تفسير الرازى، «وتفسير المنار» حول نزول الملائكة وحربها مع المسلمين فى غزوة بدر(٥١)، وفى موضع آخر يستطرد خلف الله فى كتابه «الفن القصصى فى القرآن الكريم» أن الرازى عند تفسيره لقوله تعالى «يا هامان ابن لى صرحاً.. من «سورة المؤمنين» إن اليهود والباحثين فى تواريخ بنى إسرائيل وفرعون، أن هامان ما كان موجوداً البتة فى زمان موسى وفرعون وإنما جاء بعدهم بزمان مديد فالقول بأن هامان كان موجوداً فى زمان فرعون خطأ فى التاريخ «الرازى جـ ٧ ص ٢٧٧»، ويقول الرازى عند تفسيره لقصة بلقيس وسليمان من سورة النمل ما يلى البحث الأول أن الملحدة طعنوا فى القصة من وجوه عدة مثل كيف خفى على سليمان عليه السلام حال تلك المملكة العظيمة مع ما يقال من أن الإنس والجن كانوا فى طاعة سليمان وأنه عليه السلام كان ملِك الدنيا بالكلية.. ومع أنه لم يكن بين سليمان وبلدة بلقيس حال طيران الهدهد الأسيرة ثلاثة أيام (الرازى جـ ٧ ص ٢١٨)(٥٢).

وكان أحمد أمين أحد الأساتذة المكلفين من قبل الجامعة بمناقشة محمد أحمد خلف الله، أما الأستاذ الأخر فهو أحمد الشايب، وحينما نُشر فى مجلة «الرسالة» مقالاً عن نية اللجنة فى رفض الرسالة بادر أحمد أمين بإرسال تقريره الذى أرسله لعميد كلية الآداب بشأن رفض مناقشة رسالة «الفن القصصى فى القرآن» وحتى يوضح موقفه يذكر أحمد أمين أنه عندما قرأت الرسالة المعتمدة من محمد أفندى خلف الله لنيل الدكتوراه وموضوعها «الفن القصصى فى القرآن» والتى تفضلتهم فأحلتموها علي لقراءتها وإبداء الرأى فيها وقد وجدتها رسالة ليست عادية بل هى رسالة خطيرة أساسها أن القصص القرآنى فى القرآن عمل فنى خاضع لما يخضع إليه الفن من خلق وابتكار من غير التزام لصدق التاريخ والواقع أن محمداً فنان بهذا المعنى.

وعلى هذا الأساس كُتبتْ كل الرسالة من أولها إلى آخرها وأرى من الواجب أن أسوق بعض الأمثلة لتوضيح مرامى كاتب الرسالة وكيفية بنائها:

١ – يرى أن القصة فى القرآن الكريم لا تلتزم الصدق التاريخى وإنما تتجه كما يتجه الأديب فى تصوير الحادثة تصويراً فنيًا بدليل التناقض فى رواية الخبر الواحدص١٤.

٢ – تصوير أخلاق الأمم كبنى إسرائيل ليست بالضرورة أن يكون واقعياً بل يصح أن يكون تصويراً فنياً يلاحظ الواقع النفسى أكثر من صدق القضايا. ص٥٧.

٣ – القصة هى العمل الأدبى الذى يكون نتيجة تخيل القاصى لحوادث وقعت من بطل لا وجود له أو بطل له وجود ولكن الحوادث التى ألمّت به لم تقع أصلاً وأضيف الباقى أو يولغ فى تصويرها إلى حد يخرج بالشخصية عن أن تكون حقيقية إلى ما يجعلها فى عداد الأشخاص الخيالية وهذا قصدنا فى هذا البحث عن الدراسة القرآنية ص٨١.

٤ – أخطأ الأقدمون فى عد القصص تاريخياً ص ٨٣.

٥ – منهجه هو معالجة القصة من حيث هى أدب ويعنى بذلك خلق الصور والابتكارات والاختراع ولذلك لا مانع من اختلاف تصوير الشخصية الواحدة فى القرآن.

٦ – وجود القصة الأسطورية فى القرآن ولعل قصة موسى فى الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل أُبتدعت على غير أساس من التاريخ ص٨٩.

٧ – القرآن عمد إلى بعض التاريخ الشعبى للعرب وأهل الكتاب ونشر نشراً يُدعم غرضه كقصة ذى القرنين ص٩٣.

٨ – قصة إبليس من نوع الخلق الفنى الذى يتشبث فيه القرآن بالواقع ص١٠٦، وعناصر القصة هى العناصر الفنية الأدبية التى أتخذها الفنان مادته التركيبية والتى أعمل فيها خيال سلط عليها عقله ونالها بالتغيير والتبديل حتى أصبحت

وكأنها مادة جديدة وكذلك القصص فى القرآن وفى البحث عن المصادر وفى القصص القرآنى على هذا الأساس بحيث لا يزعجنا لأنه الواقع العملى فى حياة كل الفنون والآداب وطبق المبدأ تطبيقا صادقاً ص ١١٨ .

٩ - فالقرآن كان يغير فى العناصر ليجعلها ملائمة للبيئة ولطبيعة الدعوة وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سبب جهل محمد بالتاريخ بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذى لا يغنيه الواقع التاريخى ولا الحرص على الصدق الفعلى وأنما ينتج عمله ويبرز صوره بما ملك من الموهبة الفنية والقدرة على الابتكار والاختراع والتبديل، ومن هذا القبيل صور الجن والملائكة ص ١٣٧ .

١٠ - تدرج القصص كما يتدرج كل أديب، فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة فى كل أمر فنى يعرض بهم يتقدمون خطوة فيبغون الاستمتاع واللذة بالمحاولات الأولى التى تقوم على التقاليد والمحاكاة ثم يكون التخلف شيئاً نشيئاً والدخول فى ميدان التجارب الخاصة ومظاهر ذلك النسخ والتدرج بالتشريع ... إلخ ص ١٦٩ .

ومن ذلك كله وغيره نرى أن المسألة كما قلت - خطيرة - من المتوقع أن يكون لها صدى كبير سبق أن حدث لأقل من ذلك، فالمسألة فى نظرى يجب أن يفصل فيها رجال الجامعة المسئولون قبل أن يفصل فيها الأساتذة قراء الرسالة من ناحيتها التفصيلية والشكلية[٥٣]. ورد خلف الله معللاً ،بأن نقطة الخلاف فيما بينى وبين أستاذاى الفاضلين تضيق وتتضح حين نشرح الصيغ الأدبى والبلاغى فى الأسطورة شرحًا موجزاً ولذا نقول، الأسطورة كما يعرفها الأدباء فى صنيعهم البلاغى وسيلة قوية وفعالة من وسائل تجسيم المعانى وتمثيلها لتتضح وهى من هذا الجانب تعتبر أداة من أدوات التعبير يعتمدون أحيانا للتعبير عن المعانى الفلسفية أو كل معنى دقيق عميق، ولعلك تعجب معى حين تعلم أن شيخًا من شيوخنا الأقدمين قد فطن إلى هذا الصيغ الأدبى فى القصص القرآنى قبل أن يفطن إليه أساتذتنا الجامعيون، لقد فطن الرازى إلى هذا الصيغ الأدبى من اعتماد القرآن على الأسطورة عند شرحه لمواقف المشركين[٥٤] .

وبدأ شبح، المؤسسة الدينية يلوح عندما أرسل فضيلة سكرتير عام جامع الأزهر والمعاهد الدينية كتاباً «رسمياً» إلى سعادة عميد كلية الآداب يسأل فيه عما تم في مسألة رسالة «الفن القصصي في القرآن الكريم» يقول فيه «إنه يهمني أن أقف على حقيقة هذا الموضوع لأنه من أخطر الأمور أن تتعرض قداسة القرآن وكرامة العقائد لمثل هذه التخرصات»(٥٥).

ولم يتردد عبد الوهاب عزّام عميد كلية الآداب ومدير الجامعة آنذاك في الرد على كتاب سكرتير الأزهر ببيانٍ نُشر في الصحف قائلاً فيه «إنه في حقيقة الأمر أن طالباً قدم رسالة عن القصص في القرآن لينال درجة الدكتوراه فردتها لجنة الفحص، فهي رسالة بين طالب وأساتذته عرض عليهم رأيه فعرفوه خطأه، كما يسأل التلميد أساتذته أو يعرض عليهم ما بدا له في مسألة مسترشداً - إلى أن قال - فيما أعرف وكما يبدو من كتابته أنه شاب مسلم قصد أن يدفع عن القرآن بعض شبه الملاحدة أو رجال الدين من الأديان الأخرى فجاء رأيه عن غير القصد وحاد به اجتهاده عن سواء السبيل - إلى أن قال - وأرى أن الأمر لا يعدو أن يكون غلطة تلميذ اجتهد وأحسن النية فرُدّ عليه رأيه ولم يؤذن له أن ينشر هذا الرأى أو يتقدم بهذا الكتاب إلى الامتحان»(٥٦).

وأعلن الشيخ عبد المجيد سليم الإمام الأكبر وشيخ الجامع الأزهر «أنه ما اطلع على الرسالة وإنما قرأ تقرير الأستاذ أحمد أمين عنها، ولا شك عنده أن الأقوال التى قرأها في التقرير عن الرسالة كفر وأن معتقدها كافر» (٥٧).

وهكذا يتدخل الأزهر بذاته كمؤسسة دينية من حقها أن تمارس حقوق الرقابة والمسئولية العامة، وما ما يداخلها من البحث العلمي، وتؤكد سلطاتها الدينية التى لها صلاحيات البحث والتفتيش في كل ما يخص العقيدة الدينية حسبما ترى.

والغريب أن العاصفة لم تكن من خارج الجامعة وبل من داخلها أيضاً فقد ألفّت الجامعة لجنة للتحقيق في ذلك من الأساتذة الشيخ عبد الوهاب خلاف والدكتور زكي حسن والدكتور الشرقاوى وقدمت تقريراً جاء فيه «اتفق الأستاذان أحمد أمين بك

وأحمد الشايب في القول بأن أساس هذه الرسالة أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وإبتكار من غير التزام لصدق التاريخ والواقع، واللجنة تقرر أن هذا صريح وواضح في جملة الرسالة»[٥٨].

وقد اضطر خلف الله من جراء الهجوم الضاري الذي تعرض له - إلى تقديم استقالته من عمله كمعيد في كلية الآداب، كما اضطر إلى تقديم رسالة أخرى في موضوع غير ديني حتى يتسنى له الحصول على درجة الدكتوراه، ولكنه قام في ١٩٥٣ بنشر رسالته الأولى وفي مقدمتها قال خلف الله «بقيت كلمة صغيرة أقولها لهؤلاء الذين جعلوا أنفسهم أبطالاً في سبيل القرآن الكريم من الجامعيين وغيرهم، أقولها لهم جميعا إنهم حتى في هذا الموقف الذي ينشدون فيه البطولة الدينية قد أعرضوا عن الإسلام وعلى القرآن الكريم فقارعوا الحجة بالحجة وأبطلوا الدليل بالدليل أما استثارة الرأى العام وتحريك عواطف الجماهير فأمر لا يليق بالعقلية الإسلامية ولا يليق بأبناء القرن العشرين»[٥٩].

وتلت مقدمة خلف الله مقدمة أخرى لأمين الخولي - مشرف رسالة الفن القصصي في القرآن الكريم أجمل موقفه بشأن تلك القضية، وناس آخرون أوسعهم ذكراً الدكتور خلف الله آمنوا بالعلم وآمنوا بالحق وآمنوا بالتطور وآمنوا بالسنن الفنية كما آمنوا بواجبهم في أداء الأمانة الاجتماعية والجهد بما عرفوا مهما يمكن تقبل الناس له. أولئك آمنوا أن الإسلام وكتابه أقوى صدرا من أن يقبله التعرض للهواء الطلق فمضوا يدرسون القرآن كتاب العربية الأكبر دراسة فنية متجددة مستفيدة من التقدم الفني والعقلي والاجتماعي وانتهوا أن يقدموا التفسير الأدبي للقرآن خطوة للأمام بعيدة الأثر خطوة حسبها أنها تمنع ازدواج الشخصية في المتدين وقد قلت هذا الكلام عن الفن القصصي في القرآن الكريم حين أسيء فهمها وأسيء التصرف فيها وامتحنت بها الأخلاق في البيئة الجامعية وكشفت عن وهن التقاليد الجامعية في مصر فغمرتها سحب الخطأ العقلي والخلقي والاجتماعي[٦٠].

وإذا كانت الجامعة التى تمثل التيار الليبرالى العلمانى فى مصر الحديثة، قد ضاقت ذرعا بالبحث العلمى، حين يتصل بالموروثات التقليدية والتى تنتمى إلى نمط فكرى وسياسى واجتماعى مغاير للمجتمع المدنى الحديث، فإن هذا المجتمع الذى صاغ فلسفته السياسية وخاصة بعد ثورة ١٩١٩، على أسس مدنية وعلمانية وتشريعية تنتهج القوانين الوضعية ويستلهم دستوره من الدساتير الأوروبية، لم تكن ليبرالية وعلمانية هذا المجتمع المدنى الحديث بقادرة على أن تستوعب وتهضم فى إطاره بعضاً من محاولات البحث العلمى الخالص من المؤثرات الاعتقادية ولاشك أن قضية كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق وكتاب «الشريف الرضى» لمحمد سيد الكيلانى ١٩٣٧، وكتاب «من هنا .. نبدأ» للشيخ خالد محمد خالد ١٩٥٠ – نماذج تؤكد ضعف إمكانيات التطور الليبرالى وحرية البحث العلمى خاصة، فإذا كانت الجامعة وهى معقل التنوير، قد ارتدت عن دورها وأبعدت كل رجالها منصور فهمى، وطه حسين ومحمد أحمد خلف الله عن العمل بها، فماذا ننتظر من موقف المجتمع المصرى حين يواجهه كتابات ترجو الحقيقة بمعزل عن المؤثرات الدينية والتقليدية وأولى هذه الكتابات :

كتاب «الإسلام وأصول الحكم»

أصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بينما كان يعمل قاضياً شرعياً بمحكمة المنصورة عام ١٩٢٥، متناولا مسألة الخلافة مقرراً أنها ليس من أصل الدين، وأن القرآن الكريم الذى تجد فيه من أمر هذا الدين (وما فرطنا فى الكتاب من شىء) لا تجد فيه ذكر لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، وليس القرآن وحده الذى أهمل تلك الخلافة، بل السنة أيضا تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا فى هذا الباب بشىء من الحديث ولو وجدوا لهم فى الحديث دليلا لقدموه فى الاستدلال على الإجماع[٦١].

كذلك لابد من الإجماع كمبدأ لصحة الخلافة، ولم يثبت التاريخ منذ أبى بكر الصديق على الإجماع دوما هناك الخارجين عن البيعة للخليفة فلو ثبت الإجماع الذى زعموا ما كان إجماعا يعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلا، وكذلك قال الأصم من المعتزلة وقال غيرهم أيضًا وحسبنا فى هذا الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم(٦٢).

بقى دليل آخر – لا نعرف غيره هو ما يلجأ إليه وهو أهون أدلتهم – قالوا أن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية، المعروف الذى ارتضاه علماء السياسة، أنه لابد من استقامة الأمر فى أمة متمدينة سواء إن كانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء إن كانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان، لابد لأمة منظمة مهما كان معتقدها ومهما كان جنسها ولونها ولسانها من حكومة تباشر شئونها وتقوم بضبط الأمر فيها، وتختلف أشكال الحكومة وأوصافها الدستورية والاستبدادية، وبين جمهورية وبولشفية وغير ذلك(٦٣)، ويستطرد عبد الرازق «المهم أن نعرف هل كانت زعامة النبى صلى الله وعليه وسلم فى قومه زعامة رسالة أم مظاهر رياسة دينية أو هل تلك الوحدة التى قام على رأسها النبى صلى الله عليه وسلم وحدة حكومة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية، وأخيراً هل كان النبى صلى الله وعليه وسلم رسولاً فقط أم ملكاً ورسولاً، ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبى لم يكن له شأن فى الملك السياسى وآياته متضافرة على أن عمله السماوى لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معانى السلطان(٦٤) فولاية الرسول على قومه روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك الدين وهذه الدنيا، تلك الله وهذه الناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويا بعد بين السياسة والدين(٦٥).

فزعامة النبى عليه السلام كما قلنا زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير وقد انتهت الرسالة بموته صلوات الله عليه وسلم، فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه فى زعامته كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه فى رسالته، وطبيعى ومعقول إلى درجة البداهة، أن لا توجد بعد النبى زعامة دينية، وأما الذى يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين، هو إذن نوع لا دينى وإذا كانت الزعامة لا دينية فهى ليس شيئا أقل أو أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين وهو الذى كان(٦٦).

وعلى هذا كان المسلمون أمام ضرورة وحتمية تفرض عليهم إقامة رابطة سياسية تنظم شئون الدولة الوليدة يومئذ، إنما يتشاورون فى أمر مملكة تقام ودولة تشاد وحكومة تنشأ إنشاء، ولذلك يجرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء والوزارة والوزراء وتذكروا القوة والسيف والعزة والثروة والعدد والمنعة والبأس والنجدة وما كان ذلك إلا خوضنا فى الملك وقياماً بالدولة، وكان من أثر ذلك تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع البعض، حتى تمت البيعة لأبى بكر، فكان أول ملك فى الإسلام،(٦٧).

كل هذه الدلائل التى سقناها من كتاب«الإسلام وأصول الحكم» لتؤكد المعنى الذى أورده على عبد الرازق فى بدايته كتابه «أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه لا تتوقف على هذا النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء الخلافة، وعلى أولئك الذين يلقبهم الناس بالخلفاء، والواقع أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة، ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد(٦٨) وخلص الشيخ على عبد الرازق فى نهاية كتابه رأى «أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون، وبرىء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة، والخلافة ليست فى شيء من الخطط الدينية ولا القضاء

ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا نرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسية(٦٩).

ويواجه كتاب الشيخ على عبد الرازق برد فعل عنيف، وخاصة من المنار ورجال الدين والأزهر والقصر، ولم يقف بجانبه سوى الأحرار الدستوريين، وكان «السياسة» المنبر الذى واجه عبد الرازق من خلاله خصومه، كما دافع محمد حسين هيكل رئيس تحريرها عن حرية الرأى والبحث العلمى، واستمرت الأزمة إلى أن انتهت بطرد الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة.

كان رد الفعل عنيفا ومتعدداً الذى قوبل به كتاب الشيخ على عبد الرازق ففى مطلع الهجمات كتب رشيد رضا صاحب المنار أن «هذا الكتاب شر ما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام، تمزيق شمل جامعته الدينية والدنيوية، يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم ويبيح لهم عصيان الله تعالى ورسوله فيما أمر به ونهى عنه وتوعد على عصيانه بعذاب الله تعالى فهو مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة ولا خلاف بين أحد من المسلمين فى كفر من يجحد شيئا من ذلك»(٧٠).

وواصل رضا «ولكن ظاهر عبارة عالم الأزهر وقاضى الشرع فى هدم التشريع الإسلامى، أن أحكام القرآن كغيرها لا توجب على المسلمين التقيد فى حكومتهم ولا تمنعهم أن يأخذوا بأحداث تجارب الأمم فيها، حتى إذ فرضنا أن أحدثها وهى البلشفية، نجحت فلا حرج عليهم أن يأخذوا بها.. وأننا نقول لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه - فإن هذا المؤلف الجديد رجل فهم فعليهم أن يعلنوا حكم الإسلام فى كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم إجازة له»(٧١) ورد الشيخ على عبد الرازق فى جريدة «السياسة» على هجوم رشيد رضا «دونك الشيخ محمد رشيد رضا، فقد كتب مقالات يزعم أنه نهجها واستخلصها من الكتاب - وقد وجدنا تلك الخلاصة مأخوذة حقيقة من الكتاب بألفاظه ونصوصه ولكن الشيخ رشيد كتبها على صورة تضلل القارىء

وتلبس عليه الأمر، فإنه كتبها بين قوسين ومن تحتها خطوطاً وهو يعلم بالضرورة، كما يعلم القارئون أن ذلك شأن الكاتبين عادة إذ هم نقلوا من بعض الكتب عبارة بنصها كما فعل الشيخ رشيد نفسه فى الجمل الأخرى التى نقلها بعد ذلك من الكتاب.. والحق أن تلك الخلاصة من عنده محضا ولكنه حشر فيها قليلا من جمل الكتاب ما زاد الأمر تلبيساً وتضليلاً»(٧٢).

وفى نفس الوقت قدم علماء الأزهر عريضة موقعة من ٦٢ شيخًا إلى فضيلة شيخ الأزهر، وإلى بعض المقامات العالية، ووزعوا منها على الصحف وقد نصت العريضة على خطاب أقرب إلى النقد الذاتى، لعلماء الأزهر لعجزهم وجهلهم وعدم قدرتهم على رد المشككين ودعاة الإلحاد كما يزعمون رغم ما يحوطهم الملك بكافة صنوف الرعاية وكثرة عددهم التى تملأ القرى والبلدان، تقول : «الشيوخ الموقعين على تلك العريضة ونقدمها إلى فضيلتكم بمناسبة نشر دعاية الإلحاد فى هذا الزمان والمجاهرة كل وقت بمحاربة الدين والقضاء عليه وعلى آدابه وأحكامه، ممن لم يدرسوا منه كلمة واحدة، ونحن فى ذلك من سكوت عميق، حتى اتخذوا من سكوتنا دليلاً قوياً على عجزنا واستطرد منه الجاهلون إلى أن ذلك العجز إنما هو فى نفس الدين، فأصبحنا بذلك حجة على ديننا، ولقد نجم اليوم ناجم ونطق بعد دهر ناطق، لم يشأ أن يباحث العلماء فى خواطر نفسه قبل أن يفاجىء الناس بها - وأخرج للناس كتابا سماه «الإسلام وأصول الحكم» بصفة كونه عالما من علماء الأزهر وقاضيا من القضاة الشرعيين ملاه بالشك والترديد وأنكر أشياء نعلم أنها معلومة من الدين بالضرورة باتفاق بين العلماء، أنكر الخلافة وأنها مقام إسلامى واجب بالشرع أفاض فى العناية على معتقديها من عهد أبى بكر إلى الآن ولم يبال فى ذلك بمس الصحابة أو الخلفاء الراشدين من أن عملهم كان من قبيل الملك لا من قبيل الدين. وحاول أكثر من ذلك فى السفر الثانى من كتابه، أن النبى كان نبياً فحسب. فنرغب فى مقامكم السامى ورياستكم العظمى على تلك المصلحة الكبرى، مصلحة الدين التى تتمتع بكل الصفات المرعية فى مصالح الدولة من قوانين عالية وإرادات سنية ومقام لدى أولى الأمر لا

يدانيه مقام وكرامة ومسئولية عند الله دونها كل مسئولية نرغب إليكم بهذه النفوذ المشروعة التى تخولها لكم القوانين حتى تظفروا به على كل خصم وتتجلى آياته الباهرة رغم تشكيك كما هو الشأن فى حماية كل مصلحة من مصالح الدولة(٧٣).

وبعد أن عقدت «هيئة كبار العلماء» المجتمعة بصفة تأديبية بمقتضى المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١، فى دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية برياسة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين من هيئة كبار العلماء فى ١٢ أغسطس ١٩٢٥، ونظرت فى التهم الموجهة إلى الشيخ على عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية التى تضمنها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وقد تضمنت أن الكتاب المذكور يحوى أموراً مخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأئمة منها:

١ – جعل الشريعة الإسلامية، شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا.

٢ – وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبى صلى الله وعليه وسلم كان فى سبيل الملك لا فى سبيل الدين ولا لابلاغ الدعوة للعالمين.

٣ – وأن نظام الحكم فى عهد النبى صلى الله وعليه وسلم كان موضوع غموض أو إيهام أو اضطراب أو تقصى أو موجباً للحيرة.

٤ – وأن مهمة النبى صلى الله عليه وسلم كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

٥ – وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لابد للأمة ممن يقومون بأمرها فى الدين والدنيا.

٦ – وإنكار أن القضاة وظيفة شرعية.

٧ – وأن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضى الله عنهم كانت لا دينية.

وكان الشيخ على عبد الرازق قد أرسل خطابا للهيئة يطلب إعطاءه فرصة تكفى لإعداد ما يلزم للمناقشة فقررت الهيئة تأجيل النظر فى الموضوع إلى ١٢ أغسطس ١٩٢٥ ، وفى التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برئاسة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين عالما من هيئة كبار العلماء وقد حضر الشيخ على عبد الرازق أمام هذه الهيئة وسأل عن كتابه «الإسلام وأصول الحكم» المشار إليه فاعترف بصدوره منه ثم تليت عليه التهم الموجه إليه ومأخذها من كتابه وقبل إجابته عنها وجه دفعا فرعياً وهو أنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافا منه بأن لها حقا قانونياً.

فبعد المداولة القانونية فى هذا الدفع قررت الهيئة رفضه اعتماداً على أنها إنما تنفذ حقا خولها إياه القانون وهى المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العليا الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١.

فطلب الشيخ عبد الرازق أن تسمح له الهيئة بمذكرة أعدها للدفاع عن التهم الموجه له، فأذن له صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر وأخذت منه وحفظت فى اضمامه الجلسة ثم انصرف.

ثم أصدرت الهيئة حكمها بعد المداولة القانونية وتنفيذ التهم الموجّهة للشيخ عبد الرازق من حيث أنه تبين مما تقدم أن التهمة الموجّهة ضد الشيخ على عبد الرازق ثابتة عليه وهى مما لا يناسب وصف العالمية وفقاً للمادة (١٠١) من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ونصها :-

«إذ وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع تسعة عشر عالماً معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليه فى الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل الطعن فى هذا الحكم ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته فى أى جهة كانت وعدم أهليته بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية، فبناء على

هذه الأسباب ،حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بأجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ على عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء(٧٤).

ثم أعقب هذا الحكم الذى أصدرته هيئة كبار العلماء حكما آخر لمجلس التأديب بوزارة الحقانية، الذى عقد بوزارة الحقانية ببولكلى فى يوم الخميس ١٧ سبتمبر ١٩٢٥ ، تحت رئاسة صاحب المعالى على ماهر باشا وزير الحقانية بالنيابة وبحضور كل من حضرات الفضيلة الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتى الديار المصرية وحضرتى الشيخ محمد مخلوف رئيس التفتيش الشرعى والشيخ أحمد العطار نائب المحكمة العليا والشيخ عبد الجليل عشوب مفتش المحاكم الشرعية، وحضرة أحمد محمد حسن أفندى مدير إدارة مكتب وزير الحقانية صدر الحكم الآتى فى قضية تأديب الشيخ على عبد الرازق «بعد الاطلاع على قرار هيئة كبار العلماء الصادر بتاريخ ٢٢ محرم ١٣٤٤هـ – الموافق ١٢ أغسطس ١٩٢٥ وعلى الخطاب المرسل من الشيخ على عبد الرازق لمعالى وزير الحقانية بتاريخ ٥ سبتمبر ١٩٢٥ والذى بين أوجه دفاعه ومن حيث أن المتهم قد أعلن قانوناً بتاريخ ١٠ سبتمبر ١٩٢٥ للحضور أمام هذا المجلس ولم يحضر.

وبما أن فضيلة شيخ الأزهر ومعه أربعة وعشرين عالما من هيئة كبار العلماء قضوا بالإجماع بإخراج الشيخ على عبد الرازق من زمرة العلماء بسبب ما أذاعه فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وبما أن المادة الأولى بعد المائة من القانون رقم ١٠ سنة ١٩١١ الخاص بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية ترتب على هذا الحكم طرد المحكوم عليه من كل وظيفة وقطع مرتباته فى أية جهة كانت.

وبما أن مجلس تأديب القضاة الشرعيين (المنصوص منه فى قرار وزير الحقانية الصادر فى ١٨ أبريل سنة ١٩١٧) وهو الذى يملك عزل القضاة الشرعيين بصفة نهائية وهو كذلك بطبيعة الحال المنوط بها تنفيذ مثل هذا الحكم الصادر من هيئة كبار العلماء، وفوق ذلك فما دامت الوظيفة التى يشغلها الشيخ على عبد الرازق من وظائف

العلماء وظيفة دينية فهى لذلك لا تحل إلا لمن كان مقرا له من رجال الدين، وبما أن المجلس يرى أن يقرر إثبات عزل الشيخ على عبد الرازق من اليوم الذى صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرة العلماء. فلهذه الأسباب قرر المجلس بإجماع الآراء. إثبات فصل الشيخ على عبد الرازق المذكور من وظيفته اعتبارا من يوم ٢٢ محرم سنة ١٣٤٤هـ - ١٢ أغسطس ١٩٢٥ مع مراعاة عدم حرمانه من حقه فى المكافأة[٧٥].

وقد هاجمت «السياسة» حكم هيئة كبار العلماء (كنا نود لو أن هذه الأسباب تعرضت لما أبداه الأستاذ الشيخ على عبد الرازق من دفع بعدم قانونية الهيئة بما أثاره حول هذا الدفع من عدم اختصاصها بمحاكمة موظف فى أحد وزارات الحكومة، انقطعت صلته بالأزهر منذ حصل على شهادته منه ومن أن المادة التى استند إليها لم توضع لمحاكمة عالم فى الأزهر بسبب رأى يراه، مما سوى ذلك من المسائل ونريد أن نوجه للحكومة تساؤل عما تريد ترتيبه على هذا الحكم من الآثار. هل تراه حكما صادراً من هيئات مختصة وإن كانت تراه كذلك، فهل ترى الدستور وقد كفل حرية الرأى فلا يجيز أن يضار إنسان فى حقوقه المدنية، بسبب تمتعه بهذا الحق المكفول بالدستور، ونحن قد بينا غير مرة أن فضيلة شيخ جامع الأزهر حتى غير مختص بمحاكمة من لم يكن من أرباب الوظائف فى أحد المعاهد، فإن المادة الخامسة من قانون الأزهر، قد حدد اختصاصه التنفيذى الذى نص على «هو المنفذ الفعلى لجميع القوانين والقرارات واللوائح المختصة بالأزهر والمعاهد وأرباب الوظائف فى جميع المعاهد التابعون له بهذه الصفة وخاضعون لأوامره طبقا لما هو مقرر فى هذه القوانين، وظاهر إلى حد البداهة أن القوانين المختصة بالجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، لا تمتد خارج هذه المعاهد ولا تتناول غير أرباب الوظائف فيها، أما الموظفون فى وزارات الحكومة فيخضعون للقوانين الخاصة بهم[٧٦] فى رد فعل الشيخ عبد الرازق لحكم هيئة كبار العلماء «إذ نحن سمينا ذلك الرأى الذى أبداه حضرات كبار العلماء، كما سموه (حكم هيئة كبار العلماء) فلسنا نريد بذلك أن نعترف لتلك

الهيئة بأن لها حقا شرعيا أو قانونيا في أن تقوم منا مقام الحاكم وتصدر علينا ذلك الحكم. لقد قلنا ومازلنا نقول أن حضراتهم لا يملكون ذلك الحق قانوناً ولا يضيرنا بعد ذلك في كثير أو قليل أن نقول «حكم هيئة كبار العلماء»[٧٧].

وكان تعليق أحمد شفيق على مسألة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أنه «حين أوحى إلى هيئة كبار العلماء أن تبحث الكتاب ثم رأت محاكمة الأستاذ الشيخ على عبد الرازق على ما جاء فيه وفقا لقانون صدر ولم يستعمل وجاء عليه الدستور فلم يجعل له أثر، وما أن اجتمعت الهيئة التى رأت محاسبته على ما جاء في كتابه وما كان دهشة للمنصفين الذين رأوا أن خصوم الأستاذ الشيخ على عبد الرازق هم قضاته»[٧٨].

ودافع هيكل عن الشيخ على عبد الرازق وأكد أن بحث الشيخ عبد الرازق وطريقة تناوله «طريقة علمية دقيقة لجأ الأستاذ إلى أسانيد التاريخ ووثائقه في أصولها، فاختار منها ما رأى أنه في حاجة إليه، وتجنبت مناقشة ما لا حاجة له به، ثم فحص الأسانيد والوثائق التى اختارها تمحيصا علميا صالحاً، ولم ينس أن كثيراً من الأسانيد والوثائق التى يستند عليها المؤرخ تأتى عليها الظروف، فيجب في عرف العلم الالتجاء إلى الفروض الممكنة، وعرضها على مجموع حياة الجماعة التى يبحثها المؤرخ مما تباين منها مع هذه الحياة، أمكن القطع بعدم ثبوته ولم يتباين كأن وجوده أو عدم وجوده داخلا في حيز الاحتمال ولا يمكن البت لأى الجانبين قبل أن يقدم الدليل العلمى التاريخى وهذه الطريقة الدقيقة التى اتبعها الأستاذ تدفعك إلى استيعاب كتابه دفعة واحدة وتدخل إلى ذهنك الاقتناع ولو مؤقتا بنظريته، إلى أن يقوم من ينقدها بمثل الطريقة العلمية[٧٩].

وفى نفس الوقت كان على عبد الرازق يدعو منتقديه إلى الجدل الموضوعى القائم على النزاهة والعلم «فإننا نرجو أن يعلم حضرات الناقدين أننا ما خططنا في كتابنا كلمة إلا من بعد أن عرفنا وجوهها وكنا على بينة من مصادرها ومواردها، ذلك تفكير بضع سنين، وماكنا نخشى أن نتحمل تبعة شيء مما جئنا به في كتابنا بعد ذلك البحث ولا لنرجح من رأى اعتقدناه وقررنا فيه لمجرد صيحات وحركات ليس فيها

أثر لسلطان الحق ولا قوة النزاهة والإخلاص لوجه الله تعالى، لسنا نخشى على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من مناقشة يكون رائدها التماس الحق ولا من جدل فيه نزاهة وإخلاص وإنما نخشى تلك الآراء الفجة العجلى يسرع بها الناقدون قبل أن يقرأوا الكتاب وقبل أن يفهموه يلقنها لهم أولئك الذين يعمدون إلى تشويه الكتاب والافتراء عليه من رغبة منكرة فى الكيد والمشاغبة[٨٠].

وفى حديث للشيخ على عبد الرازق لجريدة (البورصى اجيبسيان) قال «إننى رجل دين ورجل شريعة لم يحملنى على وضع الكتاب إلا غاية علمية، وقد كتبت بعيداً عن كل أهواء السياسة بل ليست لموضوع الكتاب بالسياسة صلة فهو لم يتعد حدود العلم الخالص»[٨١] وإذ كانت الحركة الفكرية والسياسية قد جنت الكثير من الثمار الإيجابية من وراء صدق هذا الكتاب، وبسبب المعركة الفكرية الخصبة التى دارت حول أفكاره وقضاياه فإن هذه المعركة وما صاحبها من اتهامات ضد المؤلف، وبالذات ما اتخذ ضده من إجراءات قد أثمرت أثرا سلبياً مؤسفاً ومحزناً أصاب الشيخ على عبد الرازق كمفكر مجتهد وكاتب دخل ميدان الحرية الفكرية بهذا الكتاب الصغير ذى الأثر الكبير والخطير، فإن الأثر السلبى الذى خلفته هذه المعركة على وجدان الشيخ على عبد الرازق، وفعل المرارة التى أحس بها الرجل مما اتخذ ضده من إجراءات لا نجد له أثراً فكرياً بعد صدور هذا الكتاب[٨٢].

كتاب الشريف الرضى محمد سيد الكيلانى «١٩٣٧»

بدأ محمد سيد الكيلانى كتابه «الشريف الرضى» بمقدمة أعرب فيها عن مخاطر بحثه بأن «هذه الفصول بحوثاً قد تغضب منها وقد لا تعضب وعلى كل فإنه لم أجبل قط على مراعاة العواطف إنما جبلت على قول الحقيقة أسعى فى طلبها حتى إذ ما ظفرت بها قدمتها إلى من يعشقونها دون أن تبغى من وراء ذلك جزاء أو شكوراً والحقيقة هنا لا ترحم هؤلاء الذين يخضعون عقولهم لمعتقدات اراها أثر من آثار الماضى ولا أكثر ولا أقل[٨٣].

وفى عصر الشريف الرضى انحطت الأخلاق وإن شاء للقارىء أن يقف على ما وصلت إليه من التدهور والفساد ما عليه إلا أن يطلع على الجزء الثالث من الثعالبى(٨٤).

ففى استعراض للظروف السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر الشريف الرضى أخذ المؤلف يعدد تلك الظروف برؤية أثارت المشاعر الدينية واندلعت حملة متعددة الأوجه ضده انتهت به إلى المحكمة.

يقول الكيلانى «لقد كان نظام الإقطاع هو السياسة التى سار عليها خلفاء النبى الذى لا همَّ لهم إلا الانغماس فى الشهوات والحصول على أكبر قسط من الملذات، نظام الإقطاع هو السياسة التى اتبعها الذين كانوا يقضون أوقاتهم فى معاقرة بنت الحان ومغازلة الحسان وجماع الفتيان(٨٥) «هذه أخلاق ملوك المسلمين فى ذلك العصر وإذ علمنا أن الناس على دين ملوكهم أدركنا ما أصاب القوم من انحطاط عظيم. انتشرت الخلاعة والمجون وكثر التغزل بالغلمان وتسابق القوم فى انتهاك الحرمات وشربوا الخمر نهاراً وجهاراً لا دين يردعهم ولا ضمائر تزجرهم ولا إحساس يمنعهم ولا قانون يؤاخذهم وإذ كنا نبحث للحقيقة فإن – والقول للكيلانى– فى غير حذق ولا وجل بميلى إلى اللقاء تبعه هذه الفوضى الأخلاقية على عاتق الشريعة الإسلامية ذلك لأنها أباحت الزنا فالرجل يستطيع أن ينكح أى امرأة تصادفه متى قالت له «وهبت لك نفسى» إن قول هذه الجملة كفيل بجعل هذا الزنا الذى لاشك فيه حلالاً فى نظر الإسلام(٨٦).

ويستطرد الكيلانى «بأن الباحث يلاحظ على الحالة الدينية فى ذلك العصر أنه قلما يظهر رجلاً يدعى النبوة حتى يلتفت حوله المؤمنون به والمؤيدون له حتى أن ابن الشلمغانى الذى ادعى الربوبية وطعن عن النبى لم يعدم من يلتف حوله وينتصر له فقد ظهر الرجل وما كاد يعلن عن نفسه بما يجاهر بدعوته حتى اجتمع حوله كثير من العظماء واعتنقوا تعاليمه وبين هؤلاء العظماء الحسين بن القاسم وزير الخليفة المقتدر بالله وهذا لا يحدث إلا فى أمة داخلها الشك فى عقيدتها وأصبحت لا تقيم لهذه

العقيدة وزنا ولعل أكبر دليل الذى قدمناه والبراهين التى سردناها هو انضمام قبيلة من عرب الشام إلى قيصر الروم بعد أن تركت الدين الإسلامى واعتنقت الدين المسيحى(٨٧).

وتنبأ الكيلانى ما سيواجه من عواصف على أثر كتابه هذا فيقول فى استعراضه عن الحياة السياسية والاجتماعية لعصر الشريف الرضى «سيغضب الذين يسيرون على قاعدة اذكروا محاسن موتاكم غضباً شديداً علينا وربما وجهوا إلينا من الشتائم والسباب ورمونا بالكفر واتهمونا بالإلحاد ونحن لا يهمنا هذا وذاك إنما يهمنا شىء واحد هو إظهار الحقيقة التى فوق كل اعتبار(٨٨).

«وإذ علمنا أن الناس فى ذلك العصر القرن الرابع الهجرى - كانوا على قاعدة (الغاية تبرر الوسيلة) وجب علينا ألا ندهش إذ رأينا قوما ينتصرون للدين ويذودون عنه طالما عاد إليهم من وراء ذلك خير وجاءتهم منفعة وإن فشلوا فى اتخاذ الدين وسيلة الكسب وطريقًا إلى مثل المآرب واجتهدوا فى تحويره وتأويله فإن استعصى عليهم تركوه وراء ظهورهم ناظرين إليه نظرة احتقار وازدراء.. فهذا رجل يريد أن يتخذ الدين وسيلة على ما يبتغيه فيزعم أنه يدعو إلى إمام من آل البيت وما هى إلا عشية وضحاها حتى التف حوله الجموع الهائلة وتمكن هذا الرجل من إقامة دولة القرامطة فى البحرين ولقد سار هؤلاء القرامطة إلى مكة وأعملوا بسيوفهم فى رقاب الحجاج الأبرياء وملأوا زمزم بأشلاءهم وأغاروا على الكعبة واقتلعوا الحجر الأسود منها وحملوه معهم إلى البحرين ثم أغاروا على الشام وارتكبوا فيها الفظائع ما تشمئز منه الإنسانية لسنا نشك أن الدين الذى أتى به محمد قد قضى نحبه فى ذلك العصر ولسنا نرتاب أن المسلمين قد وصلوا إلى حالة دونها حالة العرب أيام الجاهلية(٨٩).

«وبينما كانت هذه الفرق تتسابق فى تحقيق أمانيها بحد السيف كان العلماء والباحثون يصفون الكتب الدينية المختلفة ويتبادلون القرآن والتفسير والشرح. فكتب الجاحظ فى مجاز القرآن وكان «النظّام» لا يرى أن القرآن بمعجزه لبلاغته، وأن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثله، وقام الباحث «الموفق بن الراوندى» فألف

كتاباً طعن فيه على القرآن طعنا شديداً ولكن يد الظلم امتدت إلى الرجل وأهلكته فذهب ضحية البحث العلمي، وقد تصدى للقرآن غير واحد من الباحثين منهم : المتنبى فى كتاب لم تسعدنا الأيام برؤيته، والمعرى فى رسالة الغفران(٩٠).

واستنادا إلى ذلك يصل الكيلانى إلى نتيجة مفادها أن «حالة الشرق قبل الإسلام كانت أحسن بكثير بعد ظهوره، وربما بدأ هذا القول غريباً – والكلام للكيلانى – عن الذين وضع التعصب الدينى على أعينهم غشاوة من فوق غشاوة، وفى آذانهم وقرا، نعم ربما بدا هذا القول غريبًا له ولأمثالهم، مما ينتقدون، خاضعين لأحكام الدين من غير تفكير فى البحث الرشيد والإيمان بالموضوع مع التحقيق، ومَا إلى ذلك من الدرس العميق الذى يتطلب الإحاطة بكل ناحية والنظر إلى ما يستر خلف ظواهر الأشياء نظراً مجرداً من الأغراض والعواطف خالصاً لوجه الحقيقة وحدها (٩١).

وفى ٥ يونيو سنة ١٩٣٧ نشرت جريدة «البلاغ» أن موظف مسلم بوزارة الأوقاف يطعن فى الدين الإسلامى، فقد رفع موظفو وزارة الأوقاف إلى صاحب المعالى محمد صفوت باشا وزير الأوقاف ظهر اليوم شكوى تتلخص بأن محمد سيد الكيلانى أفندى الموظف فى قسم الأجر والأحكار بالوزارة ألف كتابا ونشره. ضمنه كثير من المطاعن فى الدين الإسلامى»(٩٢).

وأسرع الدكتور عبد الحميد سعيد إلى كتابة سؤال إلى صاحب المعالى وزير الأوقاف فى شأن هذا الكتاب وصاحبه، كما أسرع فى البلاغ إلى سعادة النائب العام لدى المحاكم الأهلية بطلب التحقيق وكذا فعل النائب المحترم«مدنى حزين» وكيلا لنقابة الأشراف فى إسنا، ودخل مدعيا بالحق المدنى ضد صاحب الكتاب وفعل مثل هذا كثيرون منهم : الأستاذ أحمد نجيب براده، وعبد الخالق مدكور باشا، وأرسل الدكتور عبد الحميد سعيد كتابا إلى صاحب السمو الملكى محمد على ناشده العمل على حماية الدين الحنيف، وأرسل كذلك إلى صاحب الفضيلة الأستاذ محمد مصطفى المراغى شيخ الأزهر بظهور هذا الكتاب(٩٣).

وقد انتظرت المشيخة – مشيخة الأزهر – أن ترفع إليها نسخة من هذا الكتاب فلم تقدم إليها، ولكن كثير من المسلمين كتبوا إليها يطالبون العمل على مصادرة الكتاب ومعاقبة صاحبه فكتب لصاحب الفضيلة الأستاذ شيخ الجامع الأزهر بيان عن فقرات وردت في الشكاوى المقدمة إلى المشيخة وعن الفقرات التي نقلها «البلاغ» عن الكتاب إلى صاحب السعادة النائب العمومي. وصاحب المعالي وزير الأوقاف ووزارة الداخلية يطلب فيها مصادرة الكتاب والقيام بما يوجبه القانون نحو الموظف(٩٤).

وقد شرع الأستاذ محمد حافظ – وكيل النيابة الأول لمحاكم مصر – في التحقيق مع المؤلف وقرر المحقق استمرار القبض عليه، وقد وجه إليه تهمة الطعن في الدين الإسلامي إلى المؤلف فقال : إن مؤلفه لا يخلو من أن يكون بحثا علميا وقال إنه حصل على شهادة البكالوريا ويدرس الآن الحقوق الفرنسية وإنه لم يكن يقصد بما جاء في الكتاب سوى إثارة بحث علمي يتصل بالدين، وفي صباح اليوم ختم المحقق الأستاذ محمد حافظ التحقيق، في هذا الحادث ثم رفع الأوراق إلى رئيس نيابة مصر فتقرر رفع الدعوى العمومية على المتهم وإحالة أوراق القضية إلى محكمة جنح عابدين وتحدد جلسة يوم الخميس ٢٤ يونيو موعد نظر هذه القضية(٩٥).

ولست أعلم بنتيجة هذه القضية سوى الاطلاع على كتاب «فصول ممتعة» لمحمد سيد الكيلاني كان قد ألفه في عام ١٩٥٩، ليستعرض فيه قضايا «طه حسين والشعر الجاهلي» و«على عبد الرازق وأصول الحكم» و«منصور فهمي ورسالته الشهيرة»و «أمين الخولي وموقفه في معركة الفن القصصي للقرآن»، في جميع هذه الفصول يدين محمد سيد الكيلاني كل أولئك الذين ساروا كما سار هو في «الشريف الرضي» ليعلن عن تراجعه عن آرائه وطرائق بحثه تحت وقع تلك المحنة الهائلة.

(من هنا .... نبدأ) ١٩٥٠

في أواخر فبراير عام ١٩٥٠، وكان صرير المطبعة يخافت من صوته ويتأنى في سيره معلنا الفراغ من طبع كتاب لم يكن أحد حتى مؤلفه يحسب أنه سيكون له من الشأن ما قد كان(٩٦).

ويروى خالد محمد خالد قصة كتابه «من هنا .. نبدأ» «وشاء ربك أن تكون لهذا الكتاب قصة تتمثل فيها محنة الفكر وروعة انتصاره وترتسم فى افقها التقدمية الرشيدة بيضاء مشرقة كضوء الفجر وأعراض الرجعية البغيضة - سوداء مظلمة كقلب الحقود - وتنهض مشاهده على صدق أكثر ما فى الكتاب من أفكار وآراء.

فقبيل استقالة وزارة إبراهيم عبد الهادى باشا بسبعة أشهر تقريباً - كان الكتاب فى طريقه إلى دار النيل للطباعة.. وفى اليوم الثانى كانت صفحاته الأولى بين أيدى العمال وفى اليوم الثالث كانت أولى ملازمة فى رقابة المطبوعات بالداخلية واستضيفت هناك ثلاثة أيام واستدعيت بعدها لمقابلة الرقيب الذى افهمنى أن هذا الكتاب لا يمكن مراجعته «بالقطاعى» ولابد من تقديم أصوله كاملة حتى يتسنى الحكم عليه مرة واحدة(٩٧).

وبعد يومين آخرين حولت الملزمة والملازم الأخرى التى لحقت بها إلى رقيب آخر - منَ علماء الأزهر - واشترط نفس الشرط الذى اشترطه سلفه وقدمت أصول الكتاب جميعاً.. واستودعته الرقابة الرقيب وبعد شهور ذهبت لأتسلمه وأعود به إلى المطبعة. فإذا وكيل المطبوعات يزف إلىّ أسف صادق مرير أن فضيلة الرقيب قد أمر بمصادرة الكتاب وتحريم طبعه ووقفت أخيراً على أسباب المنع - وفحواها أن فضيلته رأى فى الكتاب هجوما على رجال الدين وعلى الرأسمالية هذه سمة الشيوعية أو كما قال..

وفى وزارة حسين سرى طلبت من الرقابة إعادة النظر فى الكتاب المضطهد الحبيس وأجيبت رغبتى وأذن لى بنشره(٩٨).

وعلى حين غفلة انقض البوليس على المكتبات وضبط نسخ الكتاب تمهيداً لمصادرتها ووقفت أمام القضاء متهماً بالخروج عن الدين وترويج الشيوعية وتحريض الفقراء على الرأسماليين(٩٩).

ولقد ورد النص بحيثيات الحكم بالإفراج عن الكتاب حيث قرر حافظ سابق رئيس محكمة القاهرة الابتدائية بعد الاطلاع على الأمر الصادر من النيابة العامة بتاريخ ٨ مايو ١٩٥٠ بضبط كتاب «من هنا .. نبدأ» وعلى الكتاب المذكور وعلى كتاب صاحب

الفضيلة رئيس لجنة الفتوى بالجامع الأزهر المؤرخ أول مايو ١٩٥٠ وعلى التحقيقات التى أجرتها النيابة مع الأستاذ/ خالد محمد مؤلف هذا الكتاب وحيث أن النيابة العامة طلبت تأييد الأمر الصادر منها بضبط هذا الكتاب استناداً إلى المادة ١٩٨ عقوبات وقالت فى تبرير ذلك أن المؤلف ارتكب الجرائم التالية.

أولاً : أنه تعدى على الدين الإسلامى الأمر المعاقب بقيض المادتين ١١١، ١٧١ عقوبات.

ثانيا : أنه جهر وروج علنا لمذهب يرمى إلى تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية بالقوة والإرهاب ووسائل أخرى غير مشروعة، الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادة ١٧٤ عقوبات.

ثالثا : أنه حرض علنا على بغض طائفة من الناس وهى طائفة الرأسماليين والازدراء بها تحريضا من شأنه تكدير السلم العام الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادتين ١٧١، ١٧٦ عقوبات(١٠٠).

وحيث فيما يتعلق بجريمة التعدى على الدين الإسلامى فقد اعتمدت النيابة فى اسنادها إلى مؤلف الكتاب على رأى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الذى يتحصل فى أن هذا الكتاب قد وضع بروح تناصب الدين العداء السافر وتعمل جهدها لهدم كيانه وتسلبه أخص وظائفه وهى الهيمنة على شئون الحياة، وتدبيرها وإقامة أمور الناس بينها على أسس العدل والاستقامة وأن كتاب الله وسنة رسوله كلاهما ملىء بالتصريح القطعى الواضح البين فى الحكم والقضاء وما إليهما من مظاهر الهيمنة الفعلية على جميع نواحى الحياة الاجتماعية وقد دعمت لجنة لجنة الفتوى رأيها هذا بما يلى :

١ - أن المؤلف صور الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث فى النفوس محاربة هذا النوع من الحكم ورماها بالغموض المطلق وأن دستورها الذى تخضع إليه وتقوم به هو الدين... هو القرآن، وأن القرآن والسنة فيهما من الغموض والاحتمالات ما يجعل الآية والحديث متمسكا للمتخاصمين المتعارضين فى الرأى وأن المؤلف يعنى بهذا أن ذلك الغموض يجعلهما غير صالحين لأن يكونا أساساً صالحاً للحكم.

٢ – أن المؤلف يقرر مهمة الدين لا تعدو الهواية والإرشاد وأن ما قام به النبى صلى الله وعليه وسلم من قيادة الجيوش والمفاوضات وعقد المعاهدات وغيرها من مظاهر السلطة التى يمارسها الحكام لم يكن إلا محكم ضرورات اجتماعية والمؤلف يعنى بذلك أن هذه الشئون التى قام بها النبى لم يقم بها لأنها من مهمته الدينية وعنصر من عناصر الرسالة.

٣ – أن المؤلف يرى أن الحدود جميعها موقوفة عن العمل وليس هناك مجالاً لإقامتها وأن عمر وقف حد السرقة أيام المجاعات وصار ذلك سنة رشيدة من بعده، وأن حد الزنا يحمل موانع تنفيذه وأن حد الخمر كحد الزنا فيه صعوبة فى تنفيذه أو استحالته – وأن الدين لا يصح أن يعتمد فيما يعتمد عليه فى إصلاح المجتمع – على العقوبة – معللا بأن نفوذ الدين وأثره فى مكافحة الرزيلة ليكون أرسخ حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجج الهادى والمنطق الرصين أما حين تتحول هذه الوسائل إلى الحكومة الدينية سوطها وسيفها فإن الفضيلة آنئذ تصاب بجزع اليم.

٤ – أن المؤلف عرض بركن من أركان الدين وهو الزكاة وخلع عليه ثوبا يقزز منه النفوس ويجعله مظهراً من مظاهر الذل والهوان التى لا يرضى الله بها لعباده ورأى أن الكهانة أى الدعوة الدينية هى التى صورت أن الإسلام يرى الصدقات اشتراكية تلبى حاجة المجتمع وأنها بهذا التصوير تسير طريق الخداع التى تعودت بها إبداء مظاهر العطف والرحمة بالناس فى حين أنها تعمل بها على سلب الناس أعز ما يملكون من عزة وكرامة(١٠١).

هذه الدعاوى التى رددتها لجنة الفتوى بالأزهر ضد مؤلف كتاب «من هنا .. نبدأ» والتى استندت إليها النيابة فى مصادرة الكتاب، من الأمر الغريب أن المحكمة قصدت الدفاع عن وجهة نظر وفندت دعاوى لجنة الفتوى فى لحظة ناصعة من تاريخ القضاء المصرى وانحيازه أو بمعنى أدق عدالته لحرية الفكر ومن ناحية وتقديره لرفض نموذج الحكومة الثيوقراطية من ناحية أخرى وتواصل قراءة حيثيات نص هذا الحكم التاريخى ودفاعها عن المؤلف:

«وحيث أن الدين شيء ودعاة الدين شيء آخر والحكومات الدينية شيء آخر ولا يعد الطعن فى هؤلاء الدعاة، أو فى هذه الحكومات طعنا فى الدين إلا إذا انصرف الطعن إليه وانصب عليه فى ذاته، فالدين حقائق ثابتة خالدة، أما هؤلاء الدعاة ومتولى شئون هذه الحكومات، فهم بشر من الناس يصيبون ويخطئون وقد مجد المؤلف الرسول «صلعم»، وأشاد بذكر الحكومات التى خلفته فى العصر الإسلامى الأول وقال أنه توافر لها كل عناصر النجاح والتقدم وإنما وجه المؤلف نقده إلى ما عداه من الحكومات الدينية التى وصفها بأنها كانت تحكم بهواها وتزعم أنها تحكم بما أنزل الله، وتفسر وجودها بأنها ظل الله فى الأرض، وإن تسائل عن دستورها الذى تخضع له وتقوم به تفر وتهرب إلى الغموض الذى لا تستطيع أن تعيش إلا فيه وتقول «هو الدين .. هو القرآن» مع أنها ما كانت تستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ولا من سنة رسول الله بل من نفسية الحاكمين وأطماعهم ومنافعهم الذاتية(١٠٢).

وتستطرد حيثيات الحكم مفندة مسألة الاستخدام السياسى للقرآن والحديث، فإن الحكومات الدينية «كانوا يستغلون القرآن استغلالا سيئا ويسفكون دم المسلمين ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مستغلين ما تحتمله هذه وتلك من وجوه ومعان عدة وواضح أن المؤلف إذ قال إن القرآن حمال أوجه وكذا الأحاديث لم يقصد التعريض بكتاب الله وسنة رسوله، بل التعريض بأولئك الذين استغلوه استغلالا مغرضا ولقد نسب المؤلف إلى على ابن أبى طالب أنه قال «إن القرآن حمّال أوجه» ولم تنكر لجنة الفتوى صدور هذا القول من على، هذا إلى أن أبا نعيم أخرج ابن عباس وهو من أجلاء الصحابة أنه قال «القرآن ذو وجوه فأحملوه على أحسن وجوه».

وحيث أن لجنة الفتوى أخذت على المؤلف قوله أن مهمة الدين لا تعدو الهداية والإرشاد وأن الرسول لم يكن حريصا على أن يمثل شخصية الحاكم لولا الضرورات الاجتماعية... إلخ، أن المؤلف فى هذا القول لم ينكر ركنا صحيحا من أركان الدين ولم ينقص من قدر الرسول صلى الله عليه وسلم وقال صراحة إن مقام الرسالة أرفع مقام(١٠٣).

وحيث أن لجنة الفتوى أُسندت إلى مؤلف الكتاب أنه عرّض بركن من أركان الدين وهو الزكاة، وخلع عليه ثوبا مقززاً ويجعله مظهراً للذلة والهوان وحيث أن المؤلف لم يجحد الزكاة، ولم ينف أنها ركن من أركان الدين، وهو لم يحقر الصدقة ذاتها، بل حقر المسألة فقد قال الصدقة في عصر الرسول وفي نص القرآن تعني ضريبة مفروضة، هي ضريبة الزكاة التي نزلت فيها الآية «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها».. وحيث أن ما ورد في الكتاب من ذم المسألة والتعفف عنها صحيح.

وحيث أن لجنة الفتوى نسبت إلى المؤلف أنه قال إن الدين لا يصح أن يعتمد – فيما يعتمد عليه في إصلاح المجتمع – على العقوبة – وقد تبين من مطالعة الكتاب أن المؤلف كان يرد على القائلين بوجوب قيام حكومة دينية تتولى القضاء على الرذائل فقال أنه لا سبيل للقضاء على الرذائل إلا بتطهير النفس وتعويدها على احترام ذاتها. وأن الدين وحده – من غير أن يكون دولة– هو القادر على أن يوقظ في الضمائر واعظ الله، إن الدولة لا تستطيع بقواها أن تهب الناس نقاوة النفس، وأن نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة ليكون أرسخ قدما وأقوم سبيلا حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والحجاج الهادي والمنطق الرصين(١٠٤) وانتهت المحكمة إلى حكمها في تلك القضية الفكرية «وحيث أن المؤلف لم ينكر أمر الله به من حدود ، وإنما قال لا ضرورة لقيام الحكومة الدينية من أجل قيام هذه الحدود خاصة ولاسيما أن هذه الحدود نادرة التطبيق عملا إذ أن حد السرقة يوقف أيام المجاعات ولأن حدي الزنا والخمر يصعب إثباتهما. وأن ما ذكره المؤلف عن هذه الحدود صحيح في جملته، وحيث أنه تبين مما تقدم أن المؤلف لم يطعن في الدين ذاته، ولم يجحد كتاب الله وسنة ورسول، بل مجد الله وكرم الرسول في أكثر من موضع في كتابه وقال يجب تقديم الدين للناس وضيئاً متألقا كيوم نزل من لدن عزيز حكيم.

وهو لم يخرج فيما كتب عن حد البحث العلمي والفلسفي.. وإذا صح أنه أخطأ في شيء مما كتب، فإن الخطأ المصحوب اعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب

بنيـة التعـدى شيء آخر، ويشـترط للعقاب بمقـتضى المادة ١٦١ مـقدمـات أن يكون الجانى قد تعدى على الدين، أى أهانه وامتهنه أو ارتكب ما من شأنه المساس بكرامته أو انتهاك حرمته والحط من قدره والازدراء به وأن يكون قصد ذلك وتعمده ولما كان شيء من ذلك لم يتوافر فى حق مؤلف الكتاب. فلا جريمة ولا عقاب»(١٠٥).

وفى نهاية الحكم الذى شمل الرد على نقاط أخرى انتهت المحكمة إلى الإفراج عن الكتاب المصادر (من هنا .. نبدأ) فى ٢٧ مايو ١٩٥٠.

المراجع

(١) مصطفى على مشرفة : الجديد ٤ أبريل ١٩٢٨ «بسائط العلم والبحث العلمى» ص١١ .

(٢) رابح لطفى جمعه – محمد لطفى جمعة : الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ ص١٥١,١٤١ .

(٣) أحمد فؤاد الاهوانى : منصور فهمى مقدمة لعدد خاص فى ذكرى المرحوم الدكتور منصور فهمى، مجلة كلية الأداب – المجلد التاسع – الجزء الثانى ديسمبر ١٩٢٧ ص٢ .

(٤) إبراهيم مدكور : مقدمة كتابه «أبحاث وخطرات»، لمنصور فهمى الهيئة المصرية العامة –١٩٧٣– ص ٣ .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع المذكور ص ٣ .

(٦) إبراهيم مدكور : المرجع المذكور ص ٢٣ .

(٧) المرجع السابق ص٢١ .

(٨) محمد سيد الكيلانى : فصول ممتعة – دار العربى للبستانى، القاهرة ١٩٥٩– ص٥–٦ .

(٩) محمد سيد الكيلانى – المرجع المذكور ص ٦–٧ .

(١٠) رابح لطفى جمعة : المرجع المذكور ص ١٤١ .

(١١) طه حسين : مذكرات – دار الآداب – بيروت «الطبعة الأولى ١٩٦٧ – ص ٢٢٧ .

(١٢) إبراهيم مدكور : المرجع المذكور ص ١٤١ .

(١٣) منصور فهمى : خطرات نفس، مطبعة العارف ١٩٣٠ ص ٤ .

(١٤) منصور فهمى : المرجع المذكور ص ١٧٥ .

(١٥) طه حسين : فى الشعر الجاهلى – مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٦ ص ١ .

(١٦) المرجع السابق ص٢ .

(١٧) المرجع السابق ص٦ .

(١٨) المرجع السابق ص٧ .

(١٩) المرجع السابق ص ٦، ١٠ .

(٢٠) المرجع السابق ص١١ .

(٢١) المرجع السابق ص١٢ .

(٢٢) المرجع السابق ص ١٣ .

(٢٣) فيصل دراج وآخرون : طه حسين العقلانى الديمقراطية – الحداثة كتاب ثقافى دورى – مؤسسة عيبال للدراسات والنشر– ربيع ١٩٩٠ ص ٣١,٣٠.

(٢٤) طه حسين فى الشعر الجاهلى ص ٢٥ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٢٥ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٥ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٢٨) الدكتور إسماعيل أدهم ، طه حسين – عدد خاص من مجلة الحديث، ومعه ، العدد الرابع – السنة ١٢ – شهر أبريل ١٩٣٨ ، والاشارة هناك التى كتب روبرتسون سميث (العبادة والزواج فى بلاد العرب القديمة وأيضاً فى كتابه «أديان الساميين وأنبياء بنى إسرائيل» وارنسنت رنيان» فى تاريخ اللغات السامية، وفريزر «فى الزواج والطريقة ومذكور العهد القديم» .

(٢٩) طه حسين فى الشعر الجاهلى ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣٠)المرجع السابق ص٢٧ .

(٣١) طه حسين فى الشعر الجاهلى ص ٢٨–٢٩ .

(٣٢) المرجع السابق ص٢٩ .

(٣٣) المرجع السابق ص ٢٩ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٩, ٣٠ .

(٣٥) أنور الجندى : محاكمة طه حسين – دار الاعتصام – القاهرة – ١٩٨٤ ص١٥٠ .

(٣٦) دكتور إبراهيم عبد الرحمن محمد : نقاد طه حسين بين التقليد والسماع– مجلة القاهرة – العدد ١٠٣– ١٥ يناير ١٩٩٠ ص١٢ .

(٣٧) المرجع السابق ص ١٣ .

(٣٨) إسماعيل أحمد أدهم : المرجع المذكور ص ٢٨٤ .

(٣٩)خيرى شلبى : محاكمة طه حسين – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ١٩٧٣– ص ٥, ٦ .

(٤٠) المنار : الجزء الأول – المجلد السابع والعشرون – ١٣ أبريل من ص ١٢٨–١٣٢ .

(٤١) خيرى شلبى : المرجع المذكور ص ٣٢, ٣٣, ٣٤.

(٤٢) المرجع السابق ص ٦٧, ٦٨ .

(٤٣) المرجع السابق ص ٦٩, ٧٠ .

(٤٤) مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٣٢ .

(٤٥) إسماعيل أدهم : المرجع المذكور ص٢٨٥ .

(٤٦) محمد حسين هيكل – السياسة الأسبوعية – ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣ .

(٤٧) أمين الخولى : فى مقدمة كتاب الفن القصصى فى القرآن الكريم – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية ١٩٥٧ .

(48) Reid, Donald Malcalm,Cairo Unversity and making of Madern Egypt, Combridg Unversity, press 1990,p.151.

(٤٩) بكتور محمد أحمد خلف الله : الفن القصصى فى القرآن، مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية ١٩٥٧ ص٥.

(٥٠) المرجع السابق ص ٧.

(٥١) لقاء مع الدكتور محمد أحمد خلف الله – بمكتبه ٧ شارع مراد الجيزة – فى ١٩ مارس ١٩٨٧.

(٥٢) د. محمد أحمد خلف الله : المرجع المذكور ص ٢٦،٢٥.

(٥٣) أحمد أمين (جدل الجامعة) نص تقريره بشأن رسالة «الفن القصصى فى القرآن الكريم) الرسالة العدد ٧٤٤ – أكتوبر ١٩٤٧ ص ١١،٥.

(٥٤) محمد أحمد خلف الله الرسالة العدد ٧٤٥ ١٣ أكتوبر ١٩٤٧ ص ١١٢٢–١١٢٣.

(٥٥) الرسالة (بين الأزهر والجامعة) ٢٧ أتوبر ١٩٤٧ ص ١١٩٥ عدد ٧٤٧.

(٥٦) على طنطاوى (الكلمة الأخيرة) الرسالة ٣ نوفمبر ١٩٤٧–ص ١٢٢١ عدد ٧٤٨.

(٥٧) الرسالة ٣ نوفمبر ١٩٤٧ العدد ٧٤٨ ص ١٢٢٢.

(٥٨) الرسالة ١٥ ديسمبر عدد ٧٥٤ ص ١٣٩٠.

(٥٩) محمد أحمد خلف الله الفن القصصى فى القرآن الكريم المقدمة ص د. هـ.

(٦٠) المرجع السابق ص هـ ، و.

(٦١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : مطبعة مصر : المطبعة الأولى ١٩٢٥ ص١٦.

(٦٢) المرجع السابق ص ٣٣.

(٦٣) المرجع السابق ص ٣٣.

(٦٤) المرجع السابق ص ٧١.

(٦٥) المرجع السابق ص ٦٩.

(٦٦) على عبد الرازق – الإسلام وأصول الحكم ص٩٠.

(٦٧) المرجع السابق ص ٩١.

(٦٨) المرجع السابق ص ٣٦.

(٦٩) المرجع السابق ص ١٠٣.

(٧٠) المنار : الجزء الثالث المجلد السادس والعشرون ٢١ يوليو ١٩٢٥ ص ٢٣١.

(٧١) المنار الجزء الثانى – المجلد السادس والعشرون ٢١ يونيو ١٩٢٥ ص ١٠٤.

(٧٢) على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» السياسة، ٣٠ يونيو ١٩٢٥ ص ١.

(٧٣) المنار : الجزء الثالث – المجلد السادس والعشرون ٢١ يوليو ١٩٢٥– ص ٢١٢، ١٥,١٤,١٣ .

(٧٤) محب الدين الخطيب : حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الإسلام وأصول الحكم، وحكم مجلس تأديب القضاه الشرعيين بوزارة الحقانية بفصل مؤلفه من القضاء الشرعى – المطبعة السلفية – القاهرة ١٣٤٤هـ – ص ٥,٤ ، ٦، ٧، ٨، ٣١، ٣٢.

(٧٥) المرجع السابق ص ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٠ .

(٧٦) السياسة : ٤ سبتمبر ١٩٢٥ (حكم العلماء وأسبابه وآثاره الدستورية والقانونية) .

(٧٧) السياسة : ٤ سبتمبر ١٩٢٥–ص١ – حكم هيئة العلماء – على عبد الرازق.

(٧٨) أحمد شفيق : الحولية الثانية – ١٩٢٥– طبع ١٩٢٨–ص ٧٤٥ .

(٧٩) السياسة : ١٧ يوليو ١٩٢٥ ص ٣.

(٨٠) السياسة : ٢ سبتمبر ١٩٢٥ – ص ٥ (الإسلام وأصول الحكم) الشيخ على عبد الرازق.

(٨١) أحمد شفيق : المرجع المذكور ص ٧٥٧ .

(٨٢) محمد عمارة : الشيخ على عبد الرازق – مجلة الطليعة القاهرة – السنة السابعة– العدد الحادى عشر– نوفمبر ١٩٧١ ص ١١٠ .

(٨٣) محمد سيد الكيلانى «الشريف الرضى»– الطبعة الأولى – مطبعة الأهرام ١٩٣٧ ، المقدمة.

(٨٤) المرجع السابق ص ٢٧ .

(٨٥) المرجع السابق ، المقدمة.

(٨٦) المرجع السابق ص ٢٧ .

(٨٧) المرجع السابق ص ١٦ .

(٨٨) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٨٩) المرجع السابق ص ٣٣ .

(٩٠) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٩١) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٩٢) البــلاغ– ٥ يونيــو ١٩٣٧ ص ٦– (مــوظف مــسلم فى وزارة الأوقــاف يطعن فى الدين الإسلامى) .

(٩٣) البلاغ – ١٠ يونيو ١٩٣٧ ص ٦– (موظف مسلم يطعن فى الدين الإسلامى) .

(٩٤) البلاغ – ١٢ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ – (مشيخة الأزهر والموظف المسلم فى وزارة الأوقاف) .

(٩٥) البلاغ – ١٩ يونيو ١٩٣٧ ص ٥–٦ .

(٩٦) خالد محمد خالد : (من هنا .. نبدأ) الطبعة السابعة – مطبعة القاهرة ١٩٥٤– مقدمة الطبعة – ص٧ .

(٩٧) المرجع السابق : ص١١، ١٢، ١٣.

(٩٨) خالد محمد خالد المقدمة ص ١١ ، ١٢ ، ١٣

(٩٩) المرجع السابق : ص ١٣.

(١٠٠) نص لحيثيات الحكم بالإفراج عن الكتاب المصادر (من هنا نبدأ/ محكمة القاهرة الابتدائية – مكتب الرئيس – فى ٢٧ مايو ١٩٥٠ – والملحق بالكتاب ص٢٠٣.

(١٠١) خالد محمد خالد : المرجع المذكور ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(١٠٢) خالد محمد خالد : نص حيثيات الحكم ص ٢١١.

(١٠٣) خالد محمد خالد (من هنا ... نبدأ) ص ٢١٢.

(١٠٤) المرجع السابق ص ٢١٦– ٢١٧.

(١٠٥) المرجع السابق ٢١٧ – ٢١٨.

الفصل الثالث

العلمية من الداروينية إلى قضايا المجتمع

لقد خاض المجتمع المصرى وتياراته المستنيرة شوطًا كبيراً من أجل تعميم النظرة العلمية واستخدام المنهج العلمى فقد كان «المجتمع المصرى تلك العقلية الغالبة عليه منذ كان النظام الإقطاعى، عقلية التواكل وتغليب الحياة الأخرى على حياة الدنيا وانتظار المعجزات، وما يتبع ذلك من تقاعس فى السعى فى طلب الرزق والعلم والارتقاء»(١).

ولقد بدأت العلمية معركتها ضد الآراء الدينية أو بالتحديد النظرة العلمية فى مواجهة النظرة الدينية، منذ أوائل القرن فنجد أن «شبلى شميل» أحد رواد العلمية فى مصر قد تحدث عن الآراء الدينية واستحالة التوفيق بينها وبين العلم وذلك «فليست لكونها مخالفة للآراء الغالبة بين الناس فى أصل الإنسان وحقيقته فى هذا الوجود، فقد كان الاعتقاد القديم أن أصل الإنسان غير ما قرره العلم اليوم، فكانت الآراء الدينية متناسقة مع هذا الاعتقاد، وأما اليوم وقد قرر العلم أن الإنسان كسائر الأحياء فى الطبيعة، ليس فيه شيء غريب عنها، لا فى مواده ولا فى قواه، فصارت الأفكار الدينية القديمة غير صالحة لأن تكون نتيجة لازمة لهذا العلم، وصار التوفيق بينها وبينه غير ميسور لها بالعلوم العقلية الفلسفية وغيرها من علوم الكلام كما كان فى القديم ومهما بذل من الجهد اليوم فى ذلك، فالعلوم الطبيعية تنفيه(٢).

ولاشك أن نقطة انطلاق شبلى شميل هذه من الإيمان بالعلم عامة والعلوم الطبيعية وعلى وجه التحديد نظرية النشوء والارتقاء.

ويذكر إسماعيل مظهر «أن الدكتور شبلى شميل ليس بصاحب مدرسة حديثة ولا هو برأس فكر جديد، انتشر فى الشرق وذاع ولكنه أول ناقل للرأى المادى الحديث إلى اللغة العربية، وفيلسوف نظر إلى العالم من ناحية ارتضاها وسكنت إليها نفسه، راسخ العقيدة فى مذهب اعتنقه(٣).

ولقد اعتبر شبلى شميل أول دعاة المادية فى الفكر العربى الحديث فكان شميل فيلسوفًا مادياً عريقاً فى ماديته مقصور النظر فى العالم من ناحية الحس وحده»(٤) ويرى مظهر أن هذه المادية فى فكر شميل قد طبقها ليس فى مجال العلوم الطبيعية بل أدت إلى أن يكون «مصلحاً اجتماعياً خرج على النظامات المدنية الموضوعية وأبان عن سوءاتها وأراد أن يرد الشرائع إلى الأصول الطبيعية الخاصة بكل أمة ومن هنا انطلق إلى الطعن فى الأدب والشعر وقواعد الأديان وأنكر أن لهذا العالم مدبراً حكيما عاقلا ازليا عنه تحدث الماهيات وإلى ارادته تعود، كل هذا متابعة لفكرته المادية»(٥).

وهذه الروح العلمية الموضوعية تجلت فى تلخيص موقفه العلمى المباشر فى مسألة الدين «إنى لم أتعمد فى مباحثى نفى الأديان لغرض فى النفس أو برأى فلسفى خاص إنما التزمت جانب العلم وأريد العلم الطبيعى القليل الانتشار اليوم لاعلم الجدل النظرى الذى يطرحه كل مفكر»(٦).

ويستند شبلى شميل على أن العلم لابد وأن يحل من الناحية الموضوعية محل الدين وكان شميل يجهر بإلحاده ويربط بينه وبين إيمانه الشديد بالعلم، ففى إحدى المرات حاول شميل أن يتعرف على موقف جمال الدين الأفغانى من وجود الله وأساس موقفه من العلم كتيار مناوىء للدين «حين سأله على الدليل على وجود الله فقال : شرح جمال الدين الأفغانى وذكر قواعد كلامية فى استحالة الترجيح بغير مرجح والممكن والواجب لم أفهمها، فعلمت أنه شاك ولا يستطيع أن يقيم برهانا علمياً واضحاً «غير أن محمد رشيد رضا يرجع تلك المسألة إلى عدم فهم شبلى شميل القواعد العقلية التى أعتمد عليها متكلموا الإسلام فى المسائل الإلهية، وهكذا فإن شبلى الملحد يحكم على غيره بالإلحاد بأدنى شبهة»(٧).

والحقيقة أن شبلى كان يبحث عند السيد جمال الدين الأفغانى على دليل علمى وليس فلسفى. أما بالنسبة لسلامة موسى فلقد تطور مفهوم الدين وعلاقته بالعلم بشكل جدلى عكس فى وضوح التطورات الفكرية التى طرأت عليه طوال حياته ففى بداية عام ١٩٠٩، حين عاد من رحلته من باريس ولندن وجد أن الوعى الدينى أكبر وأعمق من الوعى القومى أو الوطنى سواء بين المسلمين أو الأقباط، «وأحسست عندئذ مقصد آخر هو ضرورة مكافحة الغيبيات بنشر نظرية التطور حتى تأخذ بيئة العلم مكانها وعندئذ يجد الشباب وعياً جديداً هو الوعى للعلوم المادية الذى يساوى بين أبناء الأمة بل أبناء البشر ويدعو إلى الوفاق بدلا من الشقاق(٨).

وواضح من عملية استقراء الواقع من خلال هذا المنهج الانتقائى دفعت بسلامة موسى إلى أن يخرج كتاب «الاشتراكية» فى عام ١٩١٣ ولم يكن مجرد الناقل الذى يفتنه مذهب بعينه فيظل يدعو إليه، ويبسطه وفيما سبق تناول سلامة موسى الاشتراكية بالمقتطف بمقالات عديدة، يهمنا هنا ربطه بين الاشتراكية والدين على نحو لم يبد نتيجة فهم عميق للاشتراكية وإدراك لقوانين المادية الجدلية، بقدر ما هو مزج للنزعات الالحادية المادية فى عمومها فيرى ما هى اعتراضاتكم على الاشتراكية وما هو اعتراضاتكم على الإلحاد، فقد ماتت بالأمس زوجة صديق اشتراكى فشيعناها إلى القبر، بلا صلاة، وكان على عربة المائتة علم كبير مكتوب عليه بحروف واضحة يكاد يراها الأعمى «لا سيد ولا سيد» ولم أر العالم اختل بذلك ولا الطريق تغيرت ولا الله ظهر ليثبت وجوده»(٩) ويفسر هذا الاندفاع عند سلامة موسى إلى الإلحاد بأن سلامة موسى كان ملحداً فهو امتداد للتيارات الإلحادية والتى لعبت دوراً تقدمياً منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، فإلحاد القرن الثامن عشر الذى لعب دوراً تقدمياً سياسياً رفيع التقدمية فى تحطيمه العلاقات الإقطاعية ونظام الملكية المطلقة، وبذلك بكشف استغلال النظام القديم للدين استغلالا سياسياً واجتماعياً، هذه النزعة العلمانية التى أكدها سلامة موسى فى مقدمة «السوبرمان» كانت تعنى بالأساس إطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية فالناس فى القرن الماضى أخذوا يميزون

بين ما يقوله الدين وبين ما يقوله العلم، واستقر رأيهم على ما يقوله العلم أثبت مما يقوله الدين، وانتهوا على ذلك، فأقرت الدول التعليم العلمانى بالمدارس وصار التلاميذ يتعلمون الجيولوجية بدلا من «سفر التكوين» وانفصلت بعض الحكومات عن الدين وصارت هى أيضاً علمانية»(١٠).

وتطورت رؤيته، على نحو يعد تراجعا فى مقاله الكبير بالمجلة الجديدة فى يوليو ١٩٣٠ تحت عنوان «الأزمة الدينية فى العالم» ففى البداية يقر تقدم العلم كان سببا لتراجع الدين فقد شاعت فى أيامنا الروح العلمية المادية وانتشرت الصناعة وتغلبت على الزراعة فى انحاء العالم المتمدن، فصار نظر الناس علميا لا يريدون أن يصدقوا الروايات التى روتها الكتب المقدسة وزادهم العلم ثقة بالنفس فلم يعودوا يشعرون بالحاجة إلى الاعتماد على قوى ما وراء الطبيعة ويجب الا ننسى أن المعقل الحصين للأديان هو الأمم الزراعية دون الصناعية .. وانطلق سلامة موسى إلى تأليف دين جديد هو «البشرية»(١١) والحقيقة أن رد سلامة موسى على جميع الانتقادات على «البشرية» تؤكد مما لا يدع مجالا للشك من إيمانه العميق بها والذى يتأكد حين يرد على المتدينين الذين يعترضون على البشرية فى شىء واحد، وهو إثبات وجود الله، وأنه حقيقة لا نعرفها ولكن إثباته لهؤلاء «البشريين» لا يمكن أن يكون عن إقناعهم بصدق الوحى والدعوة إلى الاعتقاد بما تقوله الكتب المقدسة و «هذه الكتب المقدسة هى فى نظر البشريين من الأعمال الإنسانية لا تختلف عن كتب الأدب والفلسفة وهى فى تطورها من «كتاب الموتى» الذى ألفه قدماء المصريين إلى أحدثها وأسماها فكراً، تدل على تطور الضمير الإنسانى وارتقائه ولكنها ليست خارقة ولا معجزة ولا معصومة من الخطأ»(١٢).

ومع قدوم عام ١٩٣١ بدأ سلامة موسى يتراجع عن إلحاده، واعتبر الدين ضرورة للهيئة الاجتماعية والنظرة إليه كقيمة اجتماعية هامة وضرورية، حتى حين سأل عما إذا كانت البشرية دين جديد يرغب من القراء الإيمان به، كان رد سلامة موسى «أن كل ما يريده، أن يقف القراء على منحى الأفكار الحديثة فى الدين والعلم والأدب، وما

يتجدد فيها ولسنا نقصد من ذلك نشر دعوة سوى التنوير العام، ونحن نعتقد أن الدين ضروري للهيئة الاجتماعية، وأنه يؤذي الناس أذى كبيراً إذ لم يتجدد ويجرى البحث فيه كما يجرى فى العلم والأدب، ومن هنا وجوب الحرية التامة فى بحثه مما يطرأ عليه من التجديد فى أنحاء العالم كله[١٣]. وفى محاضرة له بجمعية الشبان المسيحية نشرت ب«المجلة الجديدة» ما يحدد موقفه الجديد «فأنا شعرت أنى أريد أن استقر على علاقة حسنة بينى وبين هذا الوجود ومثل هذه العلاقة لن تكون إلا إذا نظرت نظراً دينيًا صوفيًا،استعين ببصيرتى على عقلى، ومن هنا أشعر بأن الدين حاجة من حاجات النفس، وأنا لا أذكر العلم لكى نجعله أساساً لإيماننا، وإنما يجب أن نستعين به للتأييد فقط، لأن العلم وحده لا يكفينا ذلك لأن مصدر الإيمان يجب أن يكون البصيرة وليس العقل»[١٤].

والحقيقة أن موقف سلامة موسى وتغييره أو اعتداله إنما يرجع -بالأساس- إلى ظروف موضوعية تتعلق بالتجربة الليبرالية فى الأساس ومنها - مسألة العلمانية - وفى هذه السنوات منذ ١٩٣٠، كانت سنوات ردة على كافة المستويات، فالتجربة الليبرالية تتعرض لمسلسل من الانقلابات وتصاعد التيار السلفى، وتفاقمت الأزمة الاقتصادية على المستوى العالمى والمحلى وتراجع التيار العلمانى الذى ظهر بقوة فى باكورة العشرينات، ومع الثلاثينات بدأ العدد التنازلى للمفاهيم الليبرالية وللنزعة العلمانية، ولا يمكن أن يكون سلامة موسى بمعزل عن تلك الظروف الموضوعية، كما أنه كشخصية إصلاحية لم يكن مؤهلا للوقوف بصلابة للدفاع عن أفكاره والتى لم يتخل عنها مطلقاً، إنما كانت تردداته أسيرة اللحظة والظروف ففى أكتوبر ١٩٤٠ كتب بـ «المجلة الجديدة» على سبيل المثال «أن علم الكلام (دياليكتيك) مازال عندنا لبحث العقائد الصوفية فى حين يستخدم فى أوروبا لبحث النظريات الاقتصادية والتطور الاجتماعى، ونحن فى مصر مازلنا مثقلين بأعباء من العادات التفكرية الصوفية.. لابد من النظرة العلمية العصرية لجميع شئوننا ولابد من أن نأخذ بالعادات الجديدة فى التفكير وتزيح عن عواتقنا تلك العادات الصوفية الغيبية التى تبعد عن روح التطور العصرى»[١٥].

أما إسماعيل مظهر فقد رفع شعار (حرر فكرك) وكتب التنويه الآتى على غلاف مجلة العصور التى اصدرها ١٩٢٧ «حرر فكرك من كل التقاليد والأساطير الموروثة حتى لا تجد صعوبة ما فى رفض رأى من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك وسكن إليه عقلك إذ انكشفت لك من الحقائق ما يناقضه»[١٦] وفى مقال حول «أسلوب الفكر العلمى نشوؤه وتطوره فى مصر خلال نصف قرن» حمل إسماعيل مظهر على السيد جمال الدين الأفغانى باعتباره نقطة الارتكاز للفكر المصرى فى تلك الآونة وأن طبيعته كانت تنزع ناحية تمثيل القديم «الذى مايزال قائماً بيننا بكل ما أوتى من قوة التقليد وحكم العادة» ويرى مظهر أن الأفغانى لا يمتاز على غيره من الزعماء المتدينين بشىء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلا للتأثير السياسى والدعوة السياسية حول فكرة استقلال الشعوب الإسلامية»[١٧] والسيد الأفغانى وريث العرب بحق فى علومهم وفلسفتهم، ووقف من الرقى الفكرى حيث وقفوا.. ووقف عند النظر الغيبى»[١٨] ويتوقع مظهر وكان ذلك الزمن فى أعقاب ثورة ١٩١٩ وبالتحديد فى ١٩٢٦، حين نشرت هذه المقالة «أن الخطوة التى خطوناها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضع الأسلوب اليقينى، سوف تقودنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادماً، يثر فى جو الفكر لجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقينى قائماً بهامة الجبار القوى الأصلاب مشرقًا على الشرق، وقد هب من رقاد القرون ليسير فى الدرب الذى مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء»[١٩].

والحقيقة أن قضية العلاقة بين الدين والعلم كانت أحد القضايا التى عالجها مظهر كثيراً سواء على صفحات «العصور» أو فى كتابات مستقلة على أن أهم التناولات مقدمة كتاب «بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما فى القرون الوسطى وأثر علوم الفلك والجغرافيا لمؤلفه اندرويكسون فرايت، ويرى مظهر فى هذه المقدمة «أن الصراع ليس قائماً بين العلم والدين والحقيقة أن الدين والعلم كل منهما يستمد من ناحية من نواحى الحياة والتكوين الفكرى فى الإنسان ولهذا ظل الدين باقيًا وظل العلم ثابتًا، ولابد كلا منهما مظهراً من مظاهر الفكر الإنسانى»[٢٠].

ويخلص مظهر إلى أن الدين ذا وظيفة إرشادية لا تعليمية «لأن القول بأن وظيفته تعليمية قد يجر إلى للبحث فى أصل الأديان ونشئتها مقارنة بعضها ببعض، وهذا بلا شك يؤدى حتما إلى القضاء على المهمة الأصلية التى من أجلها وجدت الأديان مهمة الارشاد والتأثير عن طريق الوازع فى سلوك الأفراد»(٢١).

ودعا مظهر بشكل واسع إلى العلمية أسلوباً وطريقًا وذلك ليس اختيار بل ضرورة حتمية فهو يرى أن «البعض يتساءل ما هى تلك القوة التى تزودت بها تلك اليد القادرة على تحول عجلة الفكر العربى عن دائرتها القديمة، وما هو السر الذى جعل مفتاح العلم يدور مرة أخرى فى ذلك الباب الذى أكل الصدأ جوانبه منذ أبعد العصور، ولست أجد من شيء أهون عندى من الجواب، أما السر فهو تلقيح الأفكار البالية بأفكار جديدة وتغيير الأساليب القديمة بأساليب حديثة، وقتل العادات العتيقة التى عكف عليها الفكر بعادات تلائم مقتضى الزمان والمكان، أما الوسيلة فشيء أبسط من هذا كثيراً وتنحصر فى تفهم الجديد من المبتكرات العلمية والفنية والعقلية ونقلها بالترجمة إلى عالم يجهلها. على أننا لا ننسى هنا أن أبسط أشياء هذا العالم هى أكبر معضلاته كما أن فى أبسط ذراته تكمن أعظم قواته»(٢٢).

وكان إيمانه بالعلمية إيمان لا حدود له فى إمكانية التغيير «إنما البلوغ إلى هذا العالم الفنى العظيم وقف أساليب العلم وحدها وفى حدسى أن هذه الأساليب لابد أن يكون لها من الأثر البعيد فى الآداب ما لا نستطيع تقدير مداه، وإن كنا على يقين من أنه تأثير سوف يبلغ مدى قصيا من تغير الفكر الإنسانى فى الحياة»(٢٣).

وأما محمود عزمى فكان أحد رواد العلمية وعبر مقال عن سيرته الذاتية ذكر عزمى عن نشأته وتربيته واصطدامه بالأزهر حين ذهب ليقدم لشيخ الجامع كتابات بعض المفتريات على الدين الإسلامى، عزف الشيخ عن الرد مطيباً خاطره، وفى مدرسة الحقوق الفرنسية حينما سأل ناظر المدرسة (لابير) عن الزبا حلال فى الاقتصاد والسياسى حرام فى الشريعة الإسلامية، رد (لابير) وإذا ما أردت أن تدرس الاقتصاد السياسى فليس هناك مجال للشريعة الإسلامية وإذا أردت أن تدرس الأخيرة

فلا مجال للاقتصاد السياسي، ولكن عند ذهابه إلى فرنسا في بعثته التعليمية وهناك حضر لثلاث سنوات محاضرات الأستاذ دوركايم في علم الاجتماع وكان (دوركايم)من أساطين الواقعيين فكان من نتيجة توفره على حضوره محاضراته بدقة، أن اتطبعت بهذه الطرائق التي لم يذكر خلال شرحها أو تقديمها «اسم الله» إلا نادراً واسم الدين إلا محترماً مبجلا على اعتبار أنه حادث عمراني له قدره (التاريخي)، أن أصبح فتاناً عن طريق الاقتناع العقلي والثقافي يؤمن بالعلم، وبالعلم وحده مع اعترافه بضيق الدائرة التي يبسط عليها العلم سلطانه، ومع اعترافه بأن جميع الحقائق العلمية نسبية فهي معرضة لأن تتغير بتغير الأصول الأولى التي تقوم عليها، مع تقديره أن العلم ليس محتوماً أن يعادي الدين ويحمل عليه حملا، وإن كان حتما عليه ألا يأخذ بنتائج الأبحاث التي تخضع للحس دون وسائل الاستقصاء العلمي وحدها(٢٤).

وإن كان إيمان عزمي بالعلم والعلم وحده رغم نسبية العلم وتغيير أصوله طبقا لتطوره كظاهرة زمانية تخضع للتحول والتغيير ضد الثبات والجمود، يؤكد عزمي على نظرية الدائرتين المنفصلتين الذى اعتمدهما –مظهر– فيما قبل أن الإيمان بالعلم لا ينفي بالضرورة الدين.... إنما هي مسألة (عقيدة وإيمان) يتوافر الاستعداد لها في بعض النفوس ولا يتوفر في البعض الآخر ولا يحتملان تدليلا على صحة إحداهما وعدم صحة الآخر، وكلما أن الدين لا يستطيع أن يتقدم بالأدلة القاطعة التي تثبت –وجود الإله– وهو أساس التدين، فإن العلم لا يستطيع أن يتقدم هو الآخر بالأدلة القاطعة على عدم وجوده، لكن للعلم ميدانا وللدين ميداناً، وجهود العقلاء يجب أن تتوجه في سبيل الفصل بين الميدانين حتى لا يعرقل تدخلهما فضل الدين وفضل العلم معا، وبعد تلك حكاية «إيماني بالعلم وحده»(٢٥).

ونجيء إلى إسماعيل أحمد أدهم ومقاله الشهير «لماذا أنا ملحد» وكان المقال رداً على محاضرة ألقاها أحمد زكي أبو شادي في ندوة ثقافية في شهر رمضان بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ ، تحدث أبو شادي عن خطته التي تعمل على التوفيق بين الدين وحقائق العلم.. وقال «فإني بروحي المتصوفة المتدينة التي تتغذى في الوقت ذاته

على العلم، أميل إلى الإدماج وكلما تشرب الإسلام العلم – وهذه طبيعته الأصلية – ازداد نفعًا وعظمة وتألقا وقوة على مسايرة القرون(٢٦) ولما طالع إسماعيل أحمد أدهم «عقيدة الألوهية» لأحمد زكى أبو شادى بادر بكتابة مقالة «لماذا أنا ملحد» وقد قدمها ببيتين من الشعر لجميل صدقى الزهاوى :

لما جهلت من الطبيعة أمرها ... وأقمـت نفسـك مقام معـــلل

اتيت ربا تبتغى حلا بـــــه ... للمشكلات فكان أكبر مشكل !

ويوضح فيه سبب إلحاده «هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون ذاته وأن ثمة لا شيء وراء هذا العالم» وهو يعتقد «أن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الإنسانى لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية الفلسفية وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس – التبديد – ومن هنا فإنك لا تجد الأدلة التى تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية ونحن نعلم مع علماء الدين والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب القدسية التى كنا نخلعها عليه(٢٧).

ونشرت مجلة «الإسلام» مقال لمحمد أمين هلال يرد على إسماعيل أحمد أدهم «فلاندرى والله بماذا يقتدى هؤلاء المنتسبون للإسلام، ويكشرون عن أنياب الخصام مع أن دينهم هو أساس السعادة وأكبر عون لتقدم الحضارة»(٢٨).

ويعتقد طه حسين أن الخصومة بين العلم والدين «أمر لابد منه ولكن المسألة فى حقيقة الأمر ليست فى أن الخصومة واقعة أو غير واقعة إنما هى فى أن الخصومة ضارة أو نافعة، أو بعبارة أدق المسألة هى أن تعرف هل كتب على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين، أم كتب أن تسعد بالعلم والدين، أما نحن – والكلام لطه حسين – فنعتقد أن الإنسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعا(٢٩).

ويرى توفيق الحكيم أن الأخلاق ليست مهمة الدين فحسب، بل إن بعض البلدان استطاعت أن تجد «الأخلاق» تقى عن الدين، وإنما قوة الدين حقيقة فى العقيدة والإيمان بالذات الأزلية، وهنا لا سبيل إلى أن نؤمن بتلك (الذات) إلا عن طريق يقصر عنه العلم الإنسانى، بل يقصر عنه كل علم، فالاتصال بها عن طريق العلم المحدود مستحيل»(٣٠).

ويتفق نجيب محفوظ فى ذلك حيث يرى «أن الله الذى تعرفنا به الكتب المقدسة فوق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان فى الإيمان به أو الإنكار له، ولكن يبق إيماننا الطبيعى الذى به نقدس كل جليل وجميل فى النفس والكون(٣١).

ونجد أن أنور كامل قد ربط ما بين قضية استغلال الإنسان للإنسان بضرورة «التطور الدائم والتغيير المستمر، ونحن نقاوم الأساطير والخرافات ونكافح القيم المتوارثة التى وضعت لاستغلال قوى الفرد فى حياته المادية والروحية»(٣٢).

وعبر هذا التطور فى أوائل القرن حتى منتصف القرن لم تأخذ النظرة العلمية شكلا تصاعدياً بل يبدو أنه تطور مقلوب حيث شاهدنا فى أوائل القرن الدعوة إلى العلمية والتمسك بها طريقا للتقدم قد أخذت أبعاداً كبيرة على أيدى شبلى شميل وفرح انطون وعبد القادرحمزة وسلامة موسى وما أن اندلعت ثورة ١٩١٩ كانت ذروة الاتجاه ناحية المشروع التحديثى الغربى ولكن فى نفس الوقت كانت عوامل التخلف والرجعية من ناحية آخرى تعاود الظهور فى أشكال مختلفة لتصبح قضية العلمية والمنهج العلمى ككل قضايا العلمانية تأخذ طابعاً عن التردد والتراوح.

الداروينية

كان الغرب الأوروبى منذ أواخر القرن التاسع عشر يغلى بالنظريات العلمية، فداروين وأنصاره هكسلى بخنر وهيكل وجدوا فى مذهب النشوء سنداً قوياً للعلم المادى والفلسفة المادية، وأخذ سبنسر يشيد بعلم السيوسيولوجية الاجتماع، وتوسع فيه إلى أقصى ما ترمى إليه نظرياته الكبرى، وأحدثت الداروينية مناقشات مستعرة أخذاً ورداً ونفياً وإثباتاً ودحضاً وتأييداً منذ سنة ١٨٥٩ حتى حوالى سنة ١٨٩٠، ومنذ ذلك الوقت

استتب لهذه النظرية كيانها واقتصر الخلاف على مسائل جزئية وكان ذلك عوناً كبيراً لتعزيز العلم الطبيعى ودعامة قوية للفلسفة المادية فى الكون.

وهذه النظرية لا تلقى قبولا لمن تغلب عليهم الثقافة الدينية، لذلك ألف الأفغانى رسالته فى الرد على الدهريين (الماديين)، لأن الأفغانى رأى فى هذا المذهب خطراً على العقيدة الدينية وعلى الحضارة الإنسانية، مما يحتم على المفكر المسلم أن يتصدى له، وكان المذهب الداروينى منقولا عن العلامة «بخنر» فى عقول المدرسة المصرية القديمة من الأثر ما حمل الناظرين فيه على الوقوف إزاءه وقفة التريب والشك. ومما لاشك فيه أن اتخاذ «بخنر» مذهب النشوء ذريعة لإثبات المادية ومجاراة الدكتور شبلى شميل له كان بلا ريب خير وسيلة لاستفزاز رجال الدين فى بلد إسلامى تأصلت فيه كثير من المذاهب العتيقة[٣٣].

غير أن فؤاد صروف وشبلى شميل يسميان نظرية التطور هذه بنظرية النشوء والارتقاء وهى تسمية تعكس منهجهما فى التفكير، إذ غاية ما يستطيعه الباحث فى نظرها – هو معرفة كيف نشأ النوع البشرى وكيف أدى به التطور إلى الارتقاء فى سلم الحيوان حتى بلغ مستوى الإنسان، أما تجاوز هذه المرحلة الوصفية فلم يحدث إلا عندما بدأ سلامة موسى يعيد النظر فى التطور بمنهج أكثر تكاملا[٣٤].

ويشير «مظهر» أن عمل «شميل» هذا من نقل وشرح «بخنر» للمذهب الداروينى فى مصر كان شبيها كل الشبه بالطابع الذى تراه بارزاً بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى. ولولا حماية من القانون وقسط من الحركة الفكرية كسبته مصر الحديثة منذ غزو نابليون وما بعده، ما بعد شميل عن السجون والتعذيب بأكثر من بعد جاليليو عن محرقة محكمة التفتيش»[٣٥].

وكان رد الفعل لانتشار نظرية دارون كما رصده «مظهر» فى تلك البيئة الدينية التقليدية مرجعه هذا السكون الغيبى الذى عاشت فيه مصر آلاف السنين، ثم ظهرت عليها الحضارة الغربية، مما صدمها بصورة عنيفة فى جملة معتقداتها بالإضافة لانفصالها عن الإنجاز الحضارى الغربى لم يجعلها تعانى آلام النشأة والتكوين، ولذلك

لم يتكون منهجا علمياً قائم على الشك المنهجى الفلسفى، ولكن فى أفضل الحالات كانت هناك محاولات الاستفادة «البرجماتية» من تلك الإنجازات.

ورغم إعجاب السيد جمال الأفغانى بشبلى شميل، إلا أنه كما ذكرنا من قبل هاجم مذهب النشوء والارتقاء، وفى معرض انتقاده يذكر «أن فى رأس القائلين بهذا القول - وألف فيه دارون كتاباً - فى بيان أن الإنسان كان قرداً، ثم عرض له بالتنقيح والتهذيب فى صورته بالتدريج على تتالى القرون وبتأثير من العوامل الطبيعية الخارجية حتى ارتقت إلى برزخ (أوروان اوتان)، ثم ارتقى من تلك الصورة إلى مراتب الإنسانية»(٣٦) وأخذ الأفغانى يتهكم بعد هذا العرض بأن (داروين بزعمه هذا يمكن أن يصير البرغوت فيلا بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوتا، وكافى بهذا المسكين ومارماه فى مجاهيل الأوهام ومهامة الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان»(٣٧).

وأن «الجامعة» بعد أن عرضت فلسفة الأفغانى فى «أن القول بأن دارون يذهب إلى الإنسان كان قرداً ثم عرض له بالتنقيح والتهذيب فى صورته قول غير صحيح، والصواب أن دارون يقول القرد والإنسان من أصل واحد وبين القولين فرق عظيم، ويظهر أن الأفغانى - رحمه الله - كان ككثير من أهل هذا الزمان لم يطلع على ذات المصادر التى تتكلم عنها أمهات كتبها بل بما سمعا(٣٨).

ولكن عذر السيد الأفغانى - أن مذهب «داروين» قد أثار موجة من الإلحاد قوية وإن لم يكن داروين نفسه ملحداً - وطغى فى عصره مذهب المادية القائل بأن العالم له أساس واحد «المادة» ولا شيء وراءه، وكل شيء فى الحياة مظهر من مظاهرها، حتى الفكر والعاطفة، والمادة لا تتجدد ولا تفنى وقوانينها أبدية لا تتغير، وهى قديمة أزلية أبدية.

وليس فى هذا العالم شيء يعتريه الفناء، وإنما تتغير الأشكال، وبناء على ذلك فلا نفس ولا روح ولا دين ولا إله»(٣٩).

ويطرح شبلي تصوره في التوفيق بين هذا النشوء المتسلسل الذى يثبت لنا أن العوالم بمطلقها والتي تبدو لنا اليوم كما هي لم تكن كذلك في الماضي القديم و (بين) مذهب الخلق الكامل الذى يقول أن العوالم ومنها الإنسان وجدت بصورتها الحاضرة كما هي الآن – «فلم يبق أمامك إلا القول بالخلق الكلي وهو أحسن ما يعتصم به المستمسكون بالخلق إذ ينسبون حيئذ كل تحولات الطبيعة إلى نواميس عامة مخلوقة هي نفسها وهي العامل الثاني في نشوئها المتسلسل؛ وإنما يبقى حيئذ أن يوفقوا بين ذلك ومبدأ الأديان القائل، بأن المعاد في غير هذا المكان الإنسان وحده، وهو لم يكن إنساناً كما هو اليوم في أطوار نشوئه ولا هو مستقل عن سواً في مبدئه حتى يجوز له هذا الاستقلال في معاده، أو أنهم يطلقون البعث حيئذ على العالم كله –لا باعتبار انتقال مواده فيه بتغير صورها بل باعتبار انتقال الطبيعة كلها بأعيانها من مكان منظور إلى مكان آخر منظور ؟! وهذا لا يخفى عليك حيئذ ما يرد على الخلق الكلي نفسه من الاعتراض المعقول من أن الخالق والمخلوق لا يجوز أن يكونا منفصلين وإلا وجب أن يكون فعل الخلق الصادر من الخالق منفصلاً عن الخلق نفسه وهو خلف، وإن كان متصلاً به فكيف يكون هو نفسه غير وهو خلف، أيضاً(٤٠).

ويرى يعقوب صروف أن أعظم أعمال داروين «هو كونه أنال الإنسان حريته العقلية حتى صار يدرس الطبيعة حراً غير مستعبد، فلما نشر كتاب داروين منذ خمسين سنة كنا بعيدين عن درس الطبيعة وتأملها بعين العقل، لأن عقولنا كانت مقيدة بقيود التقاليد الدينية، وكنا نحسب كتب الدين كتباً طبيعية تبحث نواميس الطبيعة مع أن رجلا من أئمة الدين حذرنا من ذلك في القرن الخامس حيث قال «دعوا مسائل الأرض والجو والعناصر للعقل، لئلا يرى رجال العلم سخافة آرائكم فيها فيهزأوا بكم، وقال الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة عن بعض الأمور الفلكية «أن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها.. إذ قيل له أن هذا على خلاف مع الشرع لم يسترب فيه، إنما يستريب في الشرع(٤١).

وفى الرد على انتقاد الآباء اليسوعين لمذاهب دارون أكد شبلى شميل على ضرورة الفصل ما بين العلم والإيمان وأن الآباء اليسوعيين يقعون فى خطأ بالغ إذ ما أصروا على الربط بين العلم والإيمان. وبعد نشر الأب جرجس فرج صفير المارونى كتابه «أصل الإنسان والكائنات» «ينفى ارتقاء القرد إلى مقام الإنسان كما يقول : وإنما أثبت أمر أهم مثبوتاً فى ناموس الرجعة وهو إمكان الإنسان أن ينحط أحياناً إلى درجة القرد»(٤٢).

ويعزى شبلى شميل قول الأب جرجس إلى خطأ هو أن «أصحاب دارون لا يقولون أن القرد ارتقى حتى صار إنساناً إنما يقولون أن الإنسان والقرد وسائر الحيوان من أصل واحد، قد خرجوا لذلك مثل الشجرة، فالأغصان مختلفة ليس الواحد منها امتداد الآخر ولكنها يجمعها أصل واحد، ومع ذلك فخصوم مذهب دارون لا يزالون يوردون هذا القول المبتذل كأنهم لا يريدون أن يفهموا»(٤٣).

ويعتقد «دارون» على خلاف الذين يقولون بالرأى أن الأنواع قد خلقت مستقلة «فأما عقليتى فأكثر التئاماً مع المضى بما تعرف من القوانين التى بثها الخالق فى المادة والاعتقاد بأن نشوء سكان هذه الأرض وانقراضهم الحاضر والماضى يرجع إلى نواميس جزئية مثل النواميس التى تتحكم فى توليد الأفراد وموتهم، وإنى كلما نظرت فى الأحياء نظرة القانع بأنها أعقاب متسلسلة عن بضعة عضويات عاشت قبل ترسب أول من طبقات الكمرية شعرت بأن نظرتى هذه أكثر جلالاً وأبعث على التأمل وأدل على العظمة»(٤٤).

وفى تحليل موقف دارون هذا يذكر إسماعيل مظهر أن «دارون» كان كثير الشك فيما يمكن أن يكون وراء هذه الحياة من النعائم التى بشرت بها الأديان، بانيا حكمه وإن شئت شكه على كثرة ما يرى فى هذه الحياة من ضروب التعاسة والشقاء غير أنه على الرغم من هذه المقابلة من الفوارق البعيدة، فإنها تدل على نزعة الرجل الاعتقادية فهو فى الواقع رجل مؤمن بالله»(٤٥).

ولقد نقلت نظرية التطور من الأحياء فى الطبيعة إلى الناس فى المجتمع وصار من المألوف أن نجد دراسات منظمة عن الأخلاق والأديان وفق النظرية التطورية وما كنا لنراها لولا دارون وانبسطت آمال البشر فى المستقبل وتغير معنى الارتقاء البشرى لأننا نقلنا هذا المعنى من وسط الإنسان نفسه بل أصبح التطور فنا نمارسه فى إيجاد سلالات جديدة من القطن والقمح والفاكهة وأخيراً هتلر وأعوانه، على أن يفكروا فى سلالات بشرية جديدة»(٤٦).

وعلى هذا لم تكن «نظرية النشوء والارتقاء» سوى طريق لإحداث رجة فكرية فى المجتمع يمكن من خلالها مناقشة أصل الكون، فشميل وسلامة موسى ومظهر لم يستخدموها إلا لزعزعة سلطان الأفكار القديمة على العقول مستهدفين تحريرها من آثار الماضى. «عندما يصبح أصل الحياة قابلا للمعرفة وعندما يكون العنصر الأول فى المعرفة حقيقة هادية يمكن اختبارها مما لا شك فيه أن كافة المفاهيم التى تفسر لنا العالم من خلال قوانين غيبية أو تلك التى تجعل هدف الحياة هو العمل لليوم الآخر سوف تتحطم كلها مفسحة الطريق إلى فكر يبحث عن موضوعة فى قلب الواقع نفسه(٤٧).

العلمية والمجتمع

فى المجتمع الذى يسوده النزوع إلى الثبات والنفور من التغيير والتجدد، تعد عبادة الماضى ظاهرة لا مفر منها ويمكن القول أن كل إفراط فى التعلق بالتراث الماضى فى مجتمع معين، إنما هو فى جانبه – أثر من آثار العقلية الإقطاعية التى تدين بمبدأ عبادة الأسلاف»(٤٨).

ويرى شميل «أن المحافظين على الأحوال المقررة هم أصحاب الروحانيات ومن توكأ على عصاهم من أصحاب السلطة، فيدعون أن الكون لا يعمد إلا بما هو مقرر فى سياساتهم ودياناتهم وشرائعهم وعاداتهم ولغاتهم وسائر أدبهم، بما ألفوه، ويستغربون لكل قول على ضد ذلك، على أن كل عصر يتغير عما تقدمه والعالم يتقدم ولا يتأخر ثم هم يتغيرون مع كل عصر، ويؤيدون ما قرره هذا العصر وهم لا يزالون يكررون ما يقولون كأنهم لا يدرون أنهم يتغيرون(٤٩).

وبتحديد بالغ يرى عبد القادر حمزة «كيف أصبحنا آلات جامدة لا تكاد تتحرك إلا بالدين وللدين، وكأنما لم يخلق لنا الله عقولا، وكأنما نحن مسخرون بلا إرادة ولا تمييز، لهذا وذاك على ما أظن أسباب جمه أهمها ما ورثناه وتوارثته العصور السالفة من الركون فى كليات أمورنا المعاشية وجزئياتها إلى تقليد أسلافنا المعروفين بالورع والتقوى فى أعمالهم وأقوالهم ونسبة ذلك إلى الدين أو نسبة الدين إليه.... دون فهم لمقتضيات التطور وسننه ولعل لا أجد هنا إثباتاً من توجيه الأنظار إلى التاريخ وتعقب حوادثه فكم من حركات دينية وقفت فى وجه مكتشفات علمية صحيحة إلا لعلّة أكثرمن تأويل فاسد أو فهم سقيم ثم كلمة قيلت عفواً بل كم حركة بدرت من بعض قريبى العهد بنشأة الدين كانت حاجزاً منيعًا ضد كثير من المبادىء العلمية الثابتة لا لسبب غير انتمائها لجانب الدين والأمثلة على ذلك جمة(٥٠).

وقدم عبد القادر حمزة العديد من التناقضات بين المبادىء العلمية والدين «فمنذ بضع سنوات انتشر فى بلادنا مرض الكوليرا، أو ذلك المرض الذى أثبت الطب وأثبتت المشاهدات إثباتا لا مجال للشك فيه أنه من الأمراض المعدية، وأنه ينتقل من الشخص إلى غيره بطريق العدوى وما كدنا نسمع الأطباء يعلمون الأمة وينصحون الناس باجتناب الاختلاط حتى أخذ البعض منا الريب وجعل جماعة منا يتساءلون فى الحديث القائل (لا عدوى ولا طيرة فى الإسلام) وآخرون يعترضون بالحديث القائل (فر من الأجذم فرارك من الأسد)، ففريق مكذبون وفريق مصدقون ليس إلا تشيعا لأحد الحديثين، ودون أن يكون للبحث العلمى قيمة تلقاء هذا التكذيب والتصديق»، ثم حسبنا أنه وجد فى عهد المدنية الإسلامية نفر قالوا بلزوم العلوم الدنيوية للإنسان لزوم الماء للنبات فصاح آخرون يرددون قوله تعالى «وما خلقناكم إلا لتعبدون» ثم قالوا بعد انقضاء عهد الوثنية لا تحريج على تصوير الأجسام توصلا إلى معرفة علم التاريخ الطبيعى فصاحوا ولايزال يصيحون «كل مصور فى النار» ثم أشياء كثيرة من هذا القياس(٥١).

ويلخص حمزة إلى «نوشك أن نصنع فى ديننا كما صنعت أوروبا من قبل ونعرف يقينا أن ديننا قد تلبس بعادات وتقاليد سخيفة ألصقتها به القرون الغابرة - ونحن الآن فى القرن العشرين قرن العلم والمزاحمة، وقفا على استخراج الحقائق من بطون مؤلفات عتيقة أبلاها الدهر وأبلى أفكار ذويها ثم تقليد بعض السلف من أجدادنا فى أفعال إن هى ناسبت عصورهم فمحال تناسب العصر الذى نحن فيه... أريد أن لا يؤتى بكلمة الدين أمام العلم ليقال أن آية أو حديثا يعارض معناها شيئا من العلم، فإن الدين لم ينزل ليعلم الناس أو لينافى العقل فى شىء حتى يعارضهما فى بعض الأحايين»(٥٢).

وتناول محمد توفيق صدقى فى «الدستور» هذه القضية بالتركيز على كثير من قول السلف والذى يتناقض مع العصر وبل العلم ويعرض الناس لأخطار جمة ويرى أن الأحاديث فى كل أمة هى منشأ ضلالها وخروجها عن الصراط السوى، وخصوصاً ما كان منها مصبوغًا بصبغة الدين، فتهافت الجماهير عليها وقد أصيبت هذه الأمة بهذا المرض «مرض الأحاديث» كغيرها حتى كاد يفتك بها إن لم نتداركها»(٥٣).

ويرى صدقى أنه لولا هذه الأحاديث لما مات ربع مليون مسلم بالوباء فى الهند لإنكارهم العدوى وتمسكا بحديث العدوى، ولولا الأحاديث لما عارضنا أحد فيما نقوله فى الربا وفى غيره من المسائل الاجتماعية حتى صرنا مثلا فى الفقر والجهل والانحطاط بين الأمم، لولا الأحاديث لم سمع مسلم يقول إن النبى رأى النيل والفرات آتيين من فوق السموات السبع عند أنهار الجنة بالقرب من سدرة المنتهى ويرجع صدقى حال البلاد السئ إلى هذه الأحاديث «لو عددت ما فيها من الخرافات التى يتنزه عنها الله ورسوله»(٥٤).

ويدعو عبد الحميد حمدى فى «السفور» إلى أنه «ليس من مصلحة الدين حشره فى كل شىء وتعريضه لأن يتصادم من وقت لآخر مع الأنظمة والأحوال العادية فى حياة الأمة، الدين لا يمكن أن يتعرض للتفصيلات الخاصة بحركات الناس فى بيوتهم وفى الطرقات ولا فى نظم أكلهم ومشربهم ولا أشياء من هذه الأمور(٥٥).

ولقد أدى هذا الوضع للدين والاعتقادات ورجال الدين – فى تقدير محمد حسنين هيكل – إلى التعرض للنقد المرير، ولم تترك الديانات ولا أساسها إلا بعد إذ هدمت منها جانب غير قليل فى ذلك الزمن الحديث، ولقد سارت فى ذلك فرنسا – أزماناً طويلة – وكان من أثر هذه الفلسفة اللادينية أن بثت فى الشعور العام فكرة جديدة فى الأخلاق والمعاملات وفى طرائق النظر عامة فصارت فرنسا المفكرة تعمل لبناء عمرانها الاجتماعى على أساس من العقل والعلم»(٥٦).

ويطابق هيكل ما بين المجتمع المصرى وبين وضع المجتمع الفرنسى فى مرحلته السابقة على اللادينية ومن ثم كان من الطبيعى حين ينزل قاسم أمين فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر أن يرى ويتأثر بها تأثراً إلى حد قد تأثرت معه صفات وملكات مما يستلزم الوسط المصرى المستسلم الساكن وقد ظهر هذا الأثر فى حالته النفسية وفى أخلاقه وفى كتبه وعقائده إلى حد كبير»(٥٧).

وهذه الحالة التى كان عليها قاسم أمين لم تكن حالته هو وحده فحسب بل كان كثيراً من المصلحين، ولقد وجهوا نظرهم إلى «ما كانت عليه الأمة ولا تزال – والكلام لهيكل – من الوقوف فى الدين عند تفاسير قديمة رأى أولئك المصلحون أنها لا توافق روح العصر الذى يعيشون فيه من جهة، وليست ضرية لازمة ولا ضرورة من ضرورات الدين من جهة أخرى فرأوا من الواجب الأخذ بغير هذه الآراء والتحلل من قيودها ونبذها»(٥٨).

ولقد كانت هناك مشكلة ماثلة أمام المفكرين حيث أن أى من الأفكار الجديدة تلقى أشد المعارضة محاولة ردها إلى الماضى وإكراه هذه الأفكار بضرورة أن تأخذ صبغة الماضى العتيق. ولقد رصد «عبد الحميد حمدى» «أن من العسير التوفيق بين حياتنا الاجتماعية وبين كثير من آراء الفقهاء فى الدين حتى كاد يتسرب الشك من أجل ذلك إلى قلوب الناشئين بأن أحكام الدين أصبحت أسلاك شائكة دون الإصلاح الذى تطمح إليه الشعوب الوثابة فى هذه العصور»(٥٩) ومصدر هذا التناقض الذى تصوره حمدى أن بعض أعمال الحياة التى يتناولها الفقهاء مسائل غامضة، كتحريم الربا مطلقاً، فإن

علماء الاقتصاد يزعمون بأنه ضرورة لأعمال الناس وأن فوائده للطرفين (الدائن والمدين) لا تعد ولا تحصى ولعل عصر العلم والفلسفة يتكشف لنا عما نراه غامضاً وعسى إلا تسفر نتيجة البحث عما يكلم قلوبنا الضعيفة»(٦٠).

غير أن آخر وهو «حافظ محمود» يرجع هذه المسألة من التناقض بين الحياة الاجتماعية والدين إلى ظاهرة أخرى تكمن فى الاستغلال الدينى فى مصر، وفى لهجة مريرة يخاطب حافظ محمود الفقهاء وعلماء الدين فى تساؤلات حارة «يقولون – لفرط علمهم – أن علوم الأرض والسماء فى القرآن، وأن ليس بعد شريعة النبى من تجديد. بل أنهم يقولون لا تتبعوا أولئك الذين يضللونكم باسم العلم ولا تناصروا أولئك الذين يتقدمون إليكم بروح العلم الجديدة – رأى يعاكس رأيا ودعوة تناقض دعوة – واحد من إثنين أيها السادة إما أن يكون القرآن كتاب علم، وإذن نحن نحتاج إلى فهمه ودرسه بروح العلم الحرة الجريئة، وإما لا يكون كتاب علم، فتسقط حجتكم وأيضا إما أن تكون شريعة الدين روح التجديد فلا تتنافى روح الشريعة، مع أى تجديد وإذن لا داعى لمخاصمة المجددين وإما لا توجد هذه الروح فى شريعة الدين، وإذن لا تكون الحياة محتاجة بطبعها إلى تجديد عن سبيل غير سبيل الدين»(٦١).

ولقد حاول آخرون أن يجدوا حلا توفيقيا لذلك التناقض فنجد أن «عبد الحميد الديب» الموقع فى مقال بمجلة «أحياء العلوم المصورة» برئيس حزب «العطف على الإنسانية» يقول أن «الدين يحمل فى حقيقته العامرة صفة الاجتهاد والقياس والإجماع وتلك جنود سياسية ادخرها الدين ليوم عزائه، فالقوانين الوضعية إذ خالفته فى شىء أرجعنا هذا الشىء إلى تلك البنود حتى لا يكون ثمة مخالفة ولا جفاء بين القوانين التى اقتضتها المدنية والتعاليم التى حملتها الشريعة، وهل كان الدين إلا لصلاح الأمم، وكيف يعقل أن ينفى قاعدة من الدين معمولا بها فى القرن العشرين، أو كان نفعها خاصاً بأول عصور الإسلام وهى لو عمل بها بعد لما تحققت الفائدة المرجوة عنها، إننا نربا بالدين أن يصبح شىء منه لغوا مادمنا قادرين على إرجاع كل شأن حادث إلى قديم يماثله فى الدين»(٦٢).

ويرى «محمود الشرقاوى» فى إطار هذا التيار التوفيقى لحال التناقض ما بين الدين وخاصة الدين الإسلامى بكل اجتهادات فقهائه وعلمائه فى هذه المرحلة التى امتدت منذ أول القرن حتى منتصفه وبين الحضارة وتقدم العلم، يرى الشرقاوى «أن الإسلام لا يتعارض مع سير البشرية وتحولها وأنه دين لين وواسع الأفق ونستطيع أن نوفق بين روحه وبين كل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد فى نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التى تتخطاها البشرية فى عصورها المتباينة»(٦٣).

على أن هناك جماعة ظهرت مع بوادر الأربعينات، اتسم موقفها بشأن هذه المسألة بشكل راديكالى وحازم فهاجمت «التطور» رجال الدين مطالبة إياهم «أن يخفقوا نشاطهم فإن البلاد مرتبكة مشغولة بمسائل أهم من مسائلهم، وليس من الذوق والكياسة أن نطالب البلاد بالاقتصاد، ثم نطالبها بما وفرته فى بناء المساجد، وليس من المعقول والمقبول أن نطالبها بتخفيض مناصب الأطباء والمهندسين والزراعيين ومن إليهم ممن يؤدون إلى الأمة خدمات حقيقية ونطالبها فى الوقت نفسه بزيادة عدد الأئمة للمساجد(٦٤) . وفى تصور آخر يذكر أنور كامل «أن هذه الطائفة المتمشيخة التى خلقت لتعارض باسم الدين كل حركة تجديدية، فنحن نعتقد أنها إنما تخاف على مصلحتها الشخصية فى وقت تحولت فيه القوى الروحية إلى مؤسسات استغلالية، وأصبحت فيه المناصب الدينية وسيلة من وسائل الغنى واكتناز الثروة ولاشك أن الهوس الدينى الزائف الذى ينتشر هذه الأيام عند كثير من الناس مظهر من مظاهر الهستيريا الشعبية التى تصيب الشعوب فى بعض الفترات من تاريخ حياتها(٦٥) .

ويدعو أنور كامل بوضوح إلى أن التقدم وهو بالتحديد بالاتجاه نحو الطريق الذى اختطه الغرب وهذا الطريق كما هو واضحا طريق العلمانية «ولن يكفى لضمان التطور الاجتماعى أن يتراجع الذين افترضوا فى أنفسهم الحماية على الأخلاق فينزووا فى حدود معابدهم ولا يتخطوها ولا يتدخلوا فى أمر الثقافة فمثل هذا التراجع لا يعدو أن يكون خطوة أما المرحلة النهائية فهى العمل الإيجابى على تحرير الناس من المقاييس الأخلاقية المتوارثة التى انتقلت إليهم متأثرة بتعاليم رجال الدين الفاسدة والتى لا تمت

فى شيء إلى العقل والمنطق ولا تمت بصلة إلى طبيعة الإنسان(٦٦)، وعلى هذا رأت جماعة التطور ليس التمثل بالعلمية منهجا، بل وضرورة إبعاد الدين وتأثير رجال الدين فيما يختص بالأخلاق المتوارثة، وهو ما يعدو نفى شامل يتجاوز الشكل الأول من عدم وجود تعارض ما بين الدين وبين العلم وفى الإمكان أن يقوما سويا دون تضاد، فى حين أن هذه الجماعة ترى هذا التناقض والتضاد ولذلك تصبح هناك ضرورة موضوعية لفصل الدين عن الدولة كما جاء فى برنامج هذه الجماعة.

وفى النهاية نجد أن العلمية لم تستقر كطريق وفلسفة فى حياة المجتمع المصرى، بل أن العلمية تجاورت مع الخرافات والأساطير.. إلخ. وأصبحت أحد التيارات العديدة والمتباينة والمختلفة والمتعارضة الموجودة. ولم تترسخ إلا فى حيز فئة قليلة من العلماء ولكنها رغم أكثر من ثلاثين عاما للتجربة الليبرالية، لم تستطع العلمية أن تجد بين عامة الشعب مساندا لها بل تعرضت كثيرا للإستنكار فيما يخص مقاومة بعض الأمراض مثلا. أو التعامل مع بعض الظواهر الطبيعية.

المراجع

(١) صبحي وحيدة : في أصول المسألة المصرية ص ٢١٢ ، ٢٣ .

(٢) شبلي شميل : آراء الدكتور شبلي شميل – مطبعة المعارف – القاهرة ١٩١٢–ص١٠ .

(٣) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء – الطبعة المقتطف ١٩٢٣ ، ص١٦ ، ١٧, ١٨ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٧ .

(٥) إسماعيل مظهر : المرجع السابق ص ١٧ .

(٦) شبلي شميل : آراء الدكتور شبلي شميل ص ١٢ .

(٧) سلامة موسى : تربية موسى – مكتبة الخانجي ١٩٥٨ ص ٢٦٨ .

(٨) المقتطف : ديسمبر ١٩١٠ ص ١١٨٧ .

(٩) المنار : الجزء الرابع والعشرون – ١٦ أبريل سنة ١٩٢٣ – ص ٣٠٨ .

(١٠) سلامة موسى : مقدمة السبرمان (ملحقة اليوم والغد) كتبت ١٩١٠–ص١٢ .

(١١) سلامة موسى : «الأزمة الدينية في العالم» المجلة الجديدة – يوليو ١٩٣٠– ص ١٠٥٧ .

(١٢) سلامة موسى : المجلة الجديدة (الأزمة الدينية) ص ١٠٥٨ .

(١٣) المجلة الجديدة : سبتمبر ١٩٣٠ – ص ١٤١٣ ، ١٤ .

(١٤) المجلة الجديدة : يناير ١٩٣١ ص ٣٥١ ، ٥٣ .

(١٥) المجلة الجديدة : أكتوبر ١٩٤٠ ص ٤٠ .

(١٦) العصور : العدد ١ ، مجلداً ، الغلاف ، سبتمبر ١٩٢٧ .

(١٧) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ، دار الكاتب العرب ، مكتبة النهضة ، بيروت ، بغداد ، بدون ١٠٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، نشرت هذه المقالة في المقتطف فبراير ١٩٢٦ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(٢٠) اندر ديكسون فرايت ، بين الدين والعلم ، وتاريخ الصراع بينهما فيالقرون الوسطى ، واثر علوم الفلك والجغرافيا ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دار العصور للطبع والنشر ، ١٩٢٩ ، المقدمة ٥ .

(٢١) إسماعيل مظهر بين العلم والدين ص ٢٨ .

(٢٢) إسماعيل مظهر ، معضلات المدنية الحديثة ، دار العصور ، للطبع والنشر ، ١٩٢٨ ص ١٩٨ .

(٢٣) إسماعيل مظهر : المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٢٤) محمود عزمي : «كيف آمنت بالعلم وحده» المجلة الجديدة – العدد الثاني أول ديسمبر ١٩٢٩ – ص ١٥٠ .

(٢٥) محمود عزمي : المرجع السابق ص ١٥١ .

(٢٦) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات : الجزء الثالث – تحرير أحمد إبراهيم الهوارى – دار المعارف ١٩٨٦– ص ٧٣.

(٢٧) المرجع السابق ص ٨٥.

(٢٨) محمد أمين هلال : «حقائق حرة» الإسلام ١٧ سبتمبر ١٩٣٧– ص٢٣.

(٢٩) طه حسين : من بعيد ص ٢٢٨.

(٣٠) توفيق الحكيم : تحت شمس الفكر – مكتبة الآداب – القاهرة ١٩٣٧ – ص ١٦.

(٣١) نجيب محفوظ : «فكرة الله فى الفلسفة» – المجلة الجديدة ٥ مارس ١٩٣٦– ص٣٤.

(٣٢) أنور كامل : التطور العدد الأول – يناير ١٩٤٠ ص١.

(٣٣) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء ص ٤٦.

(٣٤) الطليعة – أغسطس ١٩٦٥ ص ١٢٨.

(٣٥) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء ص٧.

(٣٦) الجامعة ١٥ سبتمبر ١٩٠٦، ص ٢٠، فلسفة جمال الدين الأفغانى.

(٣٧) المرجع السابق ص ٢٠.

(٣٨) الجامعة ١٥ سبتمبر ١٩٠٦ ص ٢٠ فلسفة جمال الدين الأفغانى.

(٣٩) أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث – القاهرة ١٩٤٨ ص ٧٦.

(٤٠) شبلى شميل : مجموعة مقالات الجزء الثانى والخمسون (هل فى الوجود عالم آخر) ص ٢٦٦.

(٤١) يعقوب صروف : «المقتطف» ج٢ المجلد ٣٥– أغسطس ١٩٠٩ ص ٧٢٣.

(٤٢) شبلى شميل : «الشفاء» الجزء السادس – السنة الخامسة – أول يوليو ١٨٩١– ص٣٧٧.

(٤٣) شبلى شميل : الرد على الأب جرجس فرج صغير – الشفاء – الجزء الثانى – السنة الخامسة – ١ مارس ١٨٩١ – ص ٨٠.

(٤٤) العصور : العدد ٢ أكتوبر ١٩٢٧ – ص ١٠٣– «معتقد دارون».

(٤٥) المرجع السابق ص ١٠٣.

(٤٦) سلامة موسى : داروين والتفكير الجديد – الكاتب المصرى – أكتوبر – العدد ٢٥ سنة ١٩٤٧ ص ٨٢.

(٤٧) الطليعة أغسطس ١٩٦٥ سلامة موسى والفكر الثورى المعاصر ص١٢٨.

(٤٨) فؤاد زكريا «الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية – مطبعة جامعة عين شمس ١٩٧٠ – ص ٢٠.

(٤٩) شبلى شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ص ٥٤.

(٥٠) عبد القادر حمزة : خطر علينا وعلى الدين – المقتطف – مارس ١٩٠٤– ص٢٣٤.

(٥١) المرجع السابق : ص ٢٣٥ .

(٥٢) المرجع السابق : ص ٣٣٩.

(٥٣) محمد توفيق صدقى : الاصلاح الإسلامى – الدستور ٢١ يناير ١٩٠٨ .

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) عبد الحميد حمدى «احاديث الناس» السفور – العدد ٦١ – ٢٨ يوليو ١٩١٦ – ص ٤ .

(٥٦) محمد حسين هيكل : قاسم أمين – السفور – العدد ٤٦ – ١٤ أبريل ١٩١٦ ص٢ .

(٥٧) المرجع السابق: ص٢ .

(٥٨) المرجع السابق : ص ٣.

(٥٩) عبد الحميد حمدى : (حياتنا الاجتماعية والدين)– السفور – ٣٠ يوليو ١٩١٦ – ص ٣.

(٦٠) المرجع السابق : ص ٤ .

(٦١) حافظ محمود : «شبح الإلحاد الوهمى» – المجلة الجديدة – ديسمبر ١٩٣٠ ص١٩٣ .

(٦٢) عبد الحميد الديب : الدين والمدنية – أحياء العلوم المصورة – ٢٢ سبتمبر ١٩٢٢ .

(٦٣) محمود الشرقاوى : التطور وروح الدين – الرسالة – ٢ أبريل ١٩٣٤– ص ٣١ .

(٦٤) عصام الدين حنفى ناصف : التطور – العدد الثالث – مارس ١٩٤٠ – ص٤,٥ .

(٦٥) أنور كامل : تيارات رجعية – التطور – مارس ١٩٤٠– ص ٢٠ .

(٦٦) المرجع السابق ص٢١ .

الفصل الرابع

الدين والدولة

على الرغم من أن قضية العلمانية ترتبط في جوهرها بمسألة فصل الدين عن الدولة، وأن يلزم الدين الجانب الخاص الروحي للمواطن، وأن يبتعد عن مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي، إلا أن هذا المفهوم لم يخلص إلى وضوح وتبلور كامل في الفترة من ١٩٠٠-١٩٥٠، فلم يتم على المستوى الدستوري أو الفعلي فصل الدين عن الدولة، إنما الذي حدث شكلا من التعايش لمفهومين متناقضين «العلمانية» و«الثيوقراطية»، ففي الوقت الذي نص فيه دستور ١٩٢٣، على أن «دين الدولة الرسمي الإسلام»، شهدت بعض مواده الأخرى ما يتناقض مع ذلك، بل شهد القانون المصري والتشريع ما يتناقض تماماً مع ذلك مما خلق دوما تناقضا حاداً ما بين ضرورات ومقتضيات التطور الاجتماعي والإصرار على التمسك من الناحية القانونية والدستورية على عدم فصل الدين عن الدولة، وأصبح المجتمع المصري كأنما يعاني من حالة «الانفصام» من حيث أنه يخطو في سلوك علماني متزايد وتحرص بعض قواه السياسية و«الوفد» بشكل محدد على نظام دستوري تتقلص في الدعاوى الثيوقراطية، بينما على صعيد الأيدلوجية والمبدأ تبدو أنها غائبة قصراً، ويمكن استدعاء البديل لها في أي من الأوقات فبعض أطراف الصراع السياسي والاجتماعي يستدعي الدين ومؤسساته كقوات إضافية في معارك المصالح المتعارضة، ولعل ذلك كان واضحاً في صراع الملك فؤاد في معركة الخلافة وكتاب «الإسلام وأصول الحكم»

واستخدام الأزهرمن قبل الملك فؤاد أيضًا فى مواجهة سعد زغلول، وكذلك محاولة «فاروق» للتتويج عبر الحفلة الدينية فى مواجهة الوفد والنحاس، أو بمعنى آخر فى واجهة القائلين بتأكيد سلطة الأمة التى نص عليها الدستور لنظام حكم مدنى وحكومة مدنية. وعهد مصر بالحكومة المدنية يعتبر عهداً طويلاً بالقياس لغيرها، فلقد عرفت مصر قبل الاحتلال قيام الحكومة المركزية والإدارة الحديثة على النمط الغربي.

وقد سأل قارىء مدير جريدة «الدستور» (عن السبب فى أن الحكومة تركت العمل بالقانون الشرعى؟ - يقصد الشريعة الإسلامية) وأجاب محمد فريد وجدى «بأن السبب فى العمل بالقانون دون الشريعة، بسبب عدم صلاحية الشرعيين لتحمل أعباء الحكم، ألا ترى أن الشريعة الإسلامية التى هى أسمى الشرائع وأحوطها على حقوق الضعفاء والعاجزين والأرامل والأيتام، كيف أصبحت محاكمها فى المراكز والمدن غرضًا لطعن الطاعنيين... صارت نظام المحاكم الشرعية أشهر من نار على علم ولولا أن رجال الطرابيش قبضوا على رجال العمائم لكانت الأعراض والأموال اليوم هدفاً لكل ناهب وسالب، إذا علمت ذلك رأيت عدم صلاحية رجال الدين للحكم أمر لا تردد فيه مادام الأمر كما ذكرت. فكيف يمكن رجوع الحكم بالشريعة الإسلامية، على يد من يعود الحكم بها؟! أنت ترى أن النظام قد اخترق كل حجاب وتسرب إلا الشرعيين، فلم يزل بينهم وبينه حاجز منيع.. فلتسمع الأمة لأولئك المتربعين بين أعمدة المساجد صوتها الرهيب يطلب الإصلاح، ولنعمل على حملهم على عدم معاصاة المصلحين فإن الأمر خطير، والمصير مظلم، فقد احتجبوا من الأنظار واسدلوا على أنفسهم الحجب وقطعوا أنفسهم عن العالم، فلم يعلموا من أحوال الوجود الخارجى شيئا، فهم يستسهلون أن يبقوا على ما ألفوه أيام قنصوة الغورى وقايتباى وبرقوق، ما أشد الفرق بين الزمانيين وأكبر البون بين العالمين»(١).

ورغم هذا الموقف لصاحب الدستور فقد هاجمت «اللواء والدستور» بطرس غالى رئيسا للحكومة، فقد تمسكت الجريدتين (بحادث دنشواى كما بالدين. قائلة أن الأمم المتمدنة كالأمة الفرنسوية والإنكليزية أو الألمانية. لا تسمح بترقية من ليس على دين

الأغلبية فيها أى مناصبها الكبرى، فردت عليهما «لا بورصى اجيبسيان» بأنه ليس أسخف من هذا القول غير صاحبه، وبعده عن معرفة الحقائق، فإن الوزارة المصرية لم يترأسها مسلم من عهد محمد على (كما أثبتت ذلك «الجيبسيان غازت» وأشارت إليه فى حينه، وأن دزرائيلى الذى ترأس الوزارة الإنكيزية من عهد غير بعيد كان يهوديا، ولاشك فيه كما أن الوزراء فى بلاد الإنجليز وفرنسا وألمانيا وغيرها من الدول المتمدنة يرتقون حسب كفآتهم لا بحسب أديانهم)(٢).

ويعلق أحمد لطفى السيد على صفحات «الجريدة» على تلك الاعتراضات دفاعًا عن سعادة بطرس باشا غالى «أن الأمة المصرية قد عرفت كفاءته وشهرته بالسياسة والحيلة العقلية، فهى بجميع عناصرها تستقبل منه الرجل الذى تربطه به أمالا كبار، ولئن ظن بعضهم أن المسلمين قد يمتعضون من أن يكون رئيس الوزراء مسيحيا مع وجود أمثاله فى الكفاءة من المسلمين، فإننا نقول إن هذا ظن فاسد وزعم باطل، لأن المسلمين مع وجود الأكفاء منهم لرئاسة النظار لا يعرفون معنى التفريق بين بطرس باشا وبين أقرانه من المسلمين، بل هم على العكس من ذلك تستريح نفوسهم لأن يضربوا لجميع عناصر الأمة المصرية أكبر الأمثلة على تسامح المسلمين وإبعادهم الاعتبارات الدينية عن السياسة العملية ويقدرون قيمة الرجل بعمله وإخلاصه لا بدينه ومذهبه»(٣).

ونادى توفيق بك دوس على أنه «لا يجوز أن يحرم المصرى الكفء من تولى إحدى الوظائف العمومية، لأن له مذهباً دينياً خاصاً أو اعتقاداً شخصياً يخالف اعتقاد باقى المصريين، ليس من شئون وظيفتى أن أكون مسيحياً أو مسلماً أو يهوديا، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضة، لا يوجد عليها أقل مسحة من الدين، فلماذا يكون الدين مانعاً من الحصول عليها»(٤).

وكانت الطائفة القبطية قد خاضت فى عام ١٩٠٨، معركة قاسية لتأكيد المفهوم العلمانى، على أثر الصراع الذى نشب بين المجلس الملى والبطرخانة، فذكرت الجريدة بعدد ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ «أن الخلاف القائم بين الشعب القبطى وغبطة البطريك هو

تنازع بين السلطة الشورية والسلطة الفردية التى طالما حاربناها على صفحات هذه الجريدة محاربة اختصاصية، تتعلق بأوقاف الأقباط ومدارسهم وقضايا الأحوال الشخصية، فغبطته لا يبغى أن يشاركه أحد فى النظر فى هذه الشئون والأقباط يتمسكون بحقوقهم الممنوحة من قبل جلالة السلطان بمقتضى فرمان ١٨٥٦، وبمقتضى الأوامر العالية الخديوية، وخصوصاً الأمر العالى الصادر فى مايو ١٨٨٣، الذى منحهم حق انتخاب مجلس مركب من ٢٤ عضواً منهم للنظر فى هذه الأمور»(٥).

وتعلق جريدة «مصر» على ما ذكرته «الجريدة» أن مما تحسن ملاحظته أن النزاع لا يعد قائما بين السلطة الفردية والسلطة الشورية كما تقول الجريدة، إنما هو قائم بين هيئة دينية وهيئة زمنية، فالأقباط يقولون أن رجال الدين يجب أن يكون اختصاصهم قاصراً على الشئون الروحية ويساعدهم فى هذا القول روح الديانة المسيحية ونصوصها الصريحة»(٦).

وفى مقال طويل لتوفيق حنين حول «نظرة فى اختصاصات الاكليروس القبطى وتحديد السلطة بيننا وبينهم، لا شيء لرجال الدين غير إقامة شعائر الدين» مرجعا هذا الخلل فى تحديد الاختصاصات بين السلطة الدينية والمدنية إلى التراث السلفى الوثنى الذى «مضى نحو أربعين قرنا من يوم أن وجد الإنسان فى مصر والشعب خاضع لرجال الدين الوثنيين خضوعًا أعمى لا يجادلهم فيما يقولون ولا يناقشهم فيمن يعبدون ولا يسألهم معرفة أو علما لأن ذلك من خصائصهم دونه، وما هو إلا كبهيم يسمع فيطيع، ثم ظهرت المسيحية بعد تلك الأربعين قرنا فأضاء سناؤها بلادنا المصرية وفتح المصريون كبيرهم وصغيرهم، قاصيهم ودانيهم صدرا رحيباً، ونبذوا الوثنية غير آسفين، ولكن المصريين مع اقتناعهم بالديانة المسيحية السامية بقوا متمسكين – على ما نرى نحن وعلى ما أثبت علماء التاريخ وفى مقدمتهم السيد ماسبيرو– بكثير من العوائد الوثنية كالتى كانوا ولا يزالون يجرون عليها فى المآتم والأفراح وكخضوعهم الأعمى لكل ما يقول رجال الدين بلا بحث ولا تدقيق(٧).

وواصل حنين مرة أخرى ندائه للاكليروس فى عدد «مصر» ٢٤ ديسمبر مخاطباً الآباء «أولا تعرفون أن الاهتمام بالشئون العالمية هو معثرة كبرى فى سبيل الدين إنكم تقرأون بما خاطب السيد المسيح بطرس الرسول حيث قال له : وأنت معثرة لى لأنك لا تهتم بالله ولكن بالناس، فلستم ترون أن خدمتكم واقفة بسبب الاهتمام باستغلال الأطيان واستثمار الأموال وإدارة الأملاك، انتقلت الديانة المسيحية البريئة إلى شركة تجارية تجعلون الكنائس والبطريكخانات دوراً لها»(٨).

وفى نفس الوقت بعث – حضرة الغيور رياض أفندى حلمى الجمل من الإسكندرية – هذه الرسالة التى تقول «أن من العبث أن يخرج رجال الدين عن دائرة أعمالهم ويتفانوا فى حب المال وجمعه والاستئثار بالسلطة العالمية تاركين واجباتهم الدينية التى من أجلها، وجدوا حتى أصبحت معرفة الواحد منهم بأسعار البورصة تزيد عن معرفته بتلك الواجبات، وقد ظهر للقاصى والدانى ما عليه الاكليروس القبطى من الانحطاط»(٩).

ولقد أوضحت هذه المعركة بين الشعب القبطى المصرى ومجلسه الملى من ناحية وبين الاكليروس القبطى وعلى رأسه – غبطة البطريريك – من ناحية أخرى للمفهوم العلمانى الذى تردد على ألسنة العديد من الكتاب والقراء وهيئة جريدة «مصر» نفسها من ضرورة الفصل بين الأمور الدينية والأمور العالمية ولم يكن ساعتها قد ذاع مصطلح العلمانية الذى هو بالأساس يتناول «أمور العالم الدينوى» أى الأمور العالمية. وعلى الرغم من الحل الوسط الذى تم على يد بطرس باشا غالى رئيس وزراء مصر آنذاك، إلا أن هذه المعركة قد حدت من سلطات البطريرك دون الهيمنة الكاملة على الشئون المدنية والدينية للطائفة، فقد منح البطريرك حق الاعتراض على قرارات المجلس وأن يمثل داخله إلا أن المجلس واصل نظر شئون الطائفة المدنية.

ومن الطبيعى أن يكون مستوى الصراع بين السلطة الدينية والمدنية داخل الطائفة المسيحية فى مصر بهذه الكيفية والدرجة فلم يكن المجتمع المصرى ككل قد استقرت فيه تلك المفاهيم والتى ترسخت فى أوروبا عبر قرون من الصراع بين السلطتين،

وعلى الرغم من أن مصر عرفت منذ محمد على بل منذ نابليون درجات من مشاركة الأمة فى السلطة عبر أشكال تمثيلية – وإن كانت معدومة السلطات ولا تعدو سوى مجالس شورى للحاكم– وذلك باستثناء اللحظة التاريخية الخاصة بالثورة العرابية والتى كادت أن تفرض مجلسا حقيقياً للنواب ومشاركة الأمة فى السلطة بشكل فعلى، لولا تدخل القوى الاستعمارية لتجهض تلك المحاولة فى الحصول على دستور ينظم العلاقة بين الخديو والأمة، ويكفل لها حقوقًا مدنية وذلك عبر عقد اجتماعى على النمط الغربى والحديث، ومع مجىء الاحتلال الإنجليزى وربما لقناعة المحتل أو غير ذلك أن الأمة المصرية لم ترق بعد إلى هذا المستوى من التحضر لتنال دستوراً وأن تكون الأمة مصدراً للسلطة، فأنشئت هيئات نيابية محدودة السلطات قاصرة، مثل مجلس شورى القوانين، والجمعية التشريعية، وهكذا كانت الأمة المصرية طوال فترة الاحتلال ما بين خديو يحكم البلاد من الناحية الأسمية ويستمد سلطاته من فرمانات الخليفة العثمانى والاحتلال الانجليزى صاحب السلطة الفعلية والطبقة الرأسمالية المصرية بكافة اجنحتها – المتمثلة فى الجمعية التشريعية والاحزاب والصحافة – تحاول الحصول على الاستقلال التام ! أو الحكم الذاتى ! أو الاستقلال تحت تبعية الدولة العلية وأخذ كل طرف منها طريقا مؤدياً إلى أهدافه كما فرضتها مفاهيمه وأفكاره ومصالحه، ومع اقتراب الحرب العالمية الأولى كان الشعب المصرى وقياداته يتقدم نحو التبلور السياسى والاجتماعى ويناضل من أجل الاستقلال وصياغة عقد اجتماعى على أسس ليبرالية.

ومع زيادة المد الثورى ضد الاستعمار الإنجليزى وصدور تصريح ٢٨ فبراير ليعطى مصر استقلالا مع وجود التحفظات الأربعة صدر الأمر رقم ١٣ أول مارس ١٩٢٢، من الملك فؤاد إلى عبد الخالق ثروت «بتشكيل الوزارة وأن يكون للبلاد نظام دستورى يحقق التعاون بين الأمة والحكومة وفى رد عبد الخالق ثروت على هذا الأمر تأكيداً واضحاً على إقرار مبدأ سلطة الأمة فيما سيتبع من نظام فإن «عمل الوزارة ترى لكى تكون جهود البلاد فى سبيل تحقيق كامل أمانيها يجب أن تؤتى جميع ثمارها،

يجب أن يؤلف بين عمل الحكومة وبين عمل هيئة تنوب عن الأمة، وأن الهيئتين متساندتان لأغراض متحدة، ولذلك فإن الوزارة عملا بأوامر عظمتكم ستأخذ فى الحال فى إعداد مشروع دستور طبقًا لمبادىء القانون العام الحديث وسيقرر الدستور مبدأ المسئولية الوزارية ويكون بذلك للهيئة النيابية حق الإشراف على العمل السياسى المقبل»(١٠).

على أن عملية إنجاز الدستور كانت موضع خلاف، بينما كان «الوفد» يرى أن يتم عبر جمعية وطنية منتخبة وآخرين رأوا أن يتم عبر لجنة واسعة ممثلة لكل الطوائف والفئات والآراء ثم يعرض لإقراره ويرى محمود عزمى : أن ما فى الدستور من عيوب يرجع إلى سببين «أولهما تعدد الأيدى التى عملت فيه وتنوع الروح التى استوحتها تلك الأيدى المتعدد، وثانيهما أن جميع من عملوا فى الدستور لم يعنوا بنصوص الدساتير الأجنبية التى استأنسوا بها دون أن يفكروا فى مصير بعض النصوص وتأثير العمل البرلمانى فيها حتى أصبح بعضها غير معمول به، وأصبح البعض محل تحايل من جانب البرلمانات للهروب من مفعوله»(١١) . غير أن ما يهمنا – بالدرجة الأولى – ما أنجزه هذا «الدستور» وإقرار مبدأ سلطة الأمة، وكما يقرر محمود عزمى أن كل انتقال فى حالتنا السياسية إن لم يكن مستنداً إلى انتقال فى حالتنا الفكرية ومعتمداً على انتقال فى حالتنا الاقتصادية فهو لا محالة انتقال غير مجد وغير منتج»(١٢) .

والحقيقة الأساسية التى تلوح من تقرير عزمى أنه بقدر التطور الاقتصادى، بقدر ما يكون الفكر والثقافة التى تنعكس على تصورنا السياسى، فالتطور الاقتصادى أو البنية التحتية لقوى الانتاج هى الأساس فى إنعكاس أوضاع البنية الفوقية من مفاهيم أفكار وثقافة وقانون وايدلوجية بشكل عام والرأسمالية المصرية التى قادت ثورة ١٩١٩، ضد الاستعمار الإنجليزى لم تكن الطبقة القادرة على فصم العرى بينها وبين الرأسمالية العالمية والإنجليزية بشكل خاص كما أنها فى قطاعاتها القوية والمسيطرة تعكس هيمنة أيديولوجية كبار ملاك الأرض الزراعيين، وفى أشد اجنحتها ثورية

تعكس ايديولوجية البورجوازية الصغيرة من طبقة الافندية والتجار الصغار ومتوسطي ملاك الأرض، تلك الأسس الاجتماعية هى الخلفية التى أدت إلى أن يكون «دستوراً هجينا» يجمع بين الشيء ونقيضه «فالأمة مصدر السلطات» والملك له الحق مع المجلس النيابى فى التشريع، ويوازن بين سلطة الملك الاثوقراطية وبين سلطة الأمة ذات المضمون الديمقراطى، وينص على حرية الاعتقاد مطلقة وفى نفس الوقت : الإسلام هو الدين الرسمى للدولة.. وهكذا أصبحت البلاد فى مفترق الطرق، وأصبح الدستور «ثوباً فضفاضاً» ويسهل تأويله على أوجه عدة، ويبدو أن ذلك كان مطلوباً، فأن قوى التقليد وقوى التحديث وكليهما يستند فى الواقع الفعلى على قوى مادية، لم يستطع أى من الطرفين فى المجتمع أن ينجز الصراع الاجتماعى لصالحه.

ولقد اقترح الشيخ بخيت بعض القواعد العامة لإضافتها إلى أحكام الدستور وذلك فى اللجنة الخاصة، بوضع المبادىء العامة للدستور، اقترح «أن ينص على أن الدين الرسمى للدولة المصرية هو الدين الإسلامى وقد تقرر قبول هذا الاقتراح بالإجماع فى ١٩ مايو ١٩٢٢، ثم كتبت مواد الباب السادس، أحكام عامة المادة الأولى ونصها «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» وذلك فى ١٣ أكتوبر ١٩٢٢(١٣).

وفى أول رد فعل على هذا الاقتراح علق محمود عزمى على صفحات جريدة الاستقلال على العقيدة الدينية فى لجنة الدستور «أن ذلك النص المقرر للدولة دينا رسمياً هو ذلك الذى يريد أن يستغله أصحاب الآراء العتيقة وهو الذى سيجر على البلاد ارتباكا قد ينقلب إلى شر مستطير، ألم تقرأ فى مقال الشيخ شاكر أن يطالب كنتيجة لذلك النص بضرورة اشتمال بعض مواد الدستور بما يجعل أحكام الدين هى المتفوقة على كل تشريع، أو ليس لنا أن ننتظر من السادة العلماء أن يطالبوا بتطبيق الحدود الإسلامية» على سكان مصر فى هذا القرن العشرين، فتقطع الأيدى والأرجل من خلاف، ويرجم بالحجارة ويكون السن بالسن والعين بالعين، نحن نلفت النظر وسنستمر على لفت النظر إلى الخطر المحدق الذى يجىء عن طريق ذلك النص المبارك ولا أزيد أن يقاس من حكمه الناس وصواب التقدير ولو فى اللحظة الأخيرة»(١٤).

ويواصل عزمى فى اليوم التالى على صفحات الاستقلال وتحت عنوان «الدين والدولة» مؤكداً رفضه لنص الدستور على أن للدولة دينا رسمياً وعلى أن هذا الدين هو الإسلام، فهذا التأكيد إنما جاء هذه المرة نتيجة لما بدأ من الاحتدام والمناقشات التى ظهر طرفاها «الشيخ شاكر- من ناحية وإذا قلنا الشيخ شاكر فإنما نقصد كثير من على شاكلته ومن ناحية أخرى هاهى الزميلة القبطية «الوطن تتسائل عن إذ ما كانت النصرانية والإسلام دينيين أو دولتين وأجابت طبعا بما يجيب به كل عاقل «حكيم من ضرورة الفصل بين الدين والدولة لو أن اجابتها لم تكن مباشرة وصريحة بالنسبة للإسلام الذى تركت الجواب عنه إلى أقلام الكتاب المسلمين[١٥].

وعلى صفحات مجلة «الحديث» تناول طه حسين مسألة الدين والدولة فى فبراير ١٩٢٧ وأعاد نشر هذا المقال فى كتابه (من بعيد) قائلا «نعم أن دستورنا المصرى قد نص صراحة أن الإسلام دين الدولة وكان هذا النص مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت كافة الملل المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه، ولم تر فيه على نفسها غضاضة أو خطر وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين، فهم لم يفهموا على وجه واحد ولم يتفقوا فى تحقيق نتائج التى يجب أن تترتب عليها»[١٦].

ويرى طه حسين أن أعضاء لجنة الدستور ما كان يفكر أحد منهم أن هذا النص سيستغل وسيخلق فى مصر حزباً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها فهذا الحزب يرى «الدستور نص أن الإسلام دين الدولة، ونص ذلك أن تكون الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسه أو يعرضه للخطر، ويمعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدى الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد على الإقل، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأى محواً من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد سواء أصدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ فى هذا الباب، فإذا أعلن أحد رأيا أو ألف كتاباً أو نشر فصلاً أو اتخذ زيا ورأى الشيوخ فى هذا كله مخالف

للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمسه، بالطرد أولا إن كان موظفا، ثم تقدمه للقضاء بعد ذلك، ولعل معركة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من محاكمة صاحبه الشيخ على عبد الرازق وأنتهى الأمر بأزمة سياسية حادة، كانت هذه المعركة تؤكد على أن هذا «النص الذى يشتمل عليه الدستور يكلف الدولة واجبات ما كانت تتكلفها من قبل، فلم يعرف تاريخ مصر الحديث شيئا من اضطهاد حرية الرأى باسم السياسة والدين قبل صدور الدستور[١٧].

وخلص طه حسين فى نهاية مقاله إلى أن «هذا النص قد فرق بين المسلمين المصريين وأنشأ فى مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء، وأنشأ فى مصر خاصة فى الشرق الإسلامى عامة هذه المسألة التى لم تكن معروفة فى الشرق الإسلامى من قبل أثناء العصر الحديث وهى مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين»[١٨].

ولعل هذا الفهم لذلك النص فى الدستور لفريق الشيوخ كان وراء التقرير الذى رفعه محمود أبو العيون مفتش الجامع الأزهر والمعاهد الدينية إلى أصحاب الدولة رئيس الوزراء ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب خاص بإلغاء البغاء الرسمى يقول «أن دستور البلاد المصرية اعتبر الإسلام دين الدولة الرسمى ولم يكن وضع ذلك فى الدستور عبثا بل شأنه وقيمته واعتباره فى حياة الدولة وتقاليدها العامة التى لها بالدين صلة وارتباط وأن مشروعية الدعارة وتنظيمها لا يتفق ودين الدولة الرسمى، ذلك أن الإسلام يحرم الزنا وتشريعه وتنظيمه ويأمر بجلد الزانى والزانية ورجمهما، ولقد كان ذلك من الإسلام رأفة ورحمة بالمجتمع الإنسانى وحرصاً على حفظ النفس والعقل والمال وهى أهم أغراض التشريع الإسلامى»[١٩].

وحينما نشرت «السياسة» فى ٦ سبتمبر ١٩٢٥ «أن الدستور يكفل للناس حرية الاعتقاد ويبيح لهم بذلك أن يرتدوا عن الإسلام من غير أن يكونوا عليهم فى ردتهم حرج، خرج الشيخ بخيت واعتبر أن «السياسة» وما ذكرته هو الحاد وخروج عن الدين

فردت عليه «السياسة» آن هذا القول ظاهر يا مولانا فنص المادة الثانية عشر من الدستور الذى اشتركت أنت فى وضعه يقول «حرية الاعتقاد مطلقة» ومعنى الأطلاق يا مولانا عدم التحديد بشىء وعدم التقييد فإطلاق حرية الأعتقاد معناه أن الدستور لا يقيد الاعتقاد بشىء ولا يتعرض لمن يختط لاعتقاده سبيلا سواء رضيت فضيلتكم عن خط هذا الأعتقاد أو لم ترض خرج صاحبه عن الإسلام إلى النصرانية أو اليهودية أو دخل إليه واحد منهما أو خرج من أديان الله جميعا إلى نظريات الفلاسفة المجردة أو إلى عمايات الشيطان الملبسة، ذلك بأن مصر فيها دستور فيه مادة ثانية عشر- تقول بأطلاق حرية الاعتقاد وتتيح للناس كما قلنا كما يريدون من أرتد من الإسلام من غير أن يكون عليهم حرج ولا ينالهم فى دنياهم اليس هذا ظاهر يا مولانا(٢٠).

وعلى هذا كان الدستور المصرى بحق تعبيراً حقيقياً وماثلاً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إن هذا النص الذى عمل فيه أكثر من يد وأكثر من توجه وقد صيغ بطريقة تعبر عن «الازدواج» بالتعايش لأنماط فكرية وسياسية مختلفة ومتباينة، وقد وضع على منهج شديد الخطور، منهج «التوازن» بين جميع القوى فهو يعمل على التوازن بين سلطة الأمة وسلطة الملك، وعلى التوازن بين المفاهيم المدنية الغربية وعلى المفاهيم التقليدية السلفية، فجميع الأطراف تجد فيه ملجأها وملاذها وأسلحتها. وحين قررت اللجنةالعامة للدستور بالإجماع على المادة «١٣» المتفرعة من المادة «٣» الأصلية «ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينه للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى وجندى»، وأرسل شيخ الأزهر محمود أبو الفضل إلى اللجنة يبلغها أن حضرات العلماء يلاحظون أن اللجنة قررت هذه المادة فى باب حقوق الأفراد وأن «هذا النص على الجملة مساس بالدين وأن دين الحكومة المصرية الإسلام»(٢١).

ورد حسين رشدى رئيس لجنة الدستور «بأن اللجنة بالطبع لم تمس الدين الإسلامى ولا غيره من الأديان وكان العرف من تقرير المادة أن يكون المصريون سواء فى أداء الواجبات تذرعاً بأحكام الدين»(٢٢).

وتدخل الشيخ محمد بخيت لفض النزاع ما بين رغبة شيخ الأزهر والعلماء وبين نص المادة، بأن اقترح أن يرد على فضيلة شيخ الجامع بما يأتى أن «هذه المادة لا تمس الدين الإسلامى بشىء لأن الوطنى فى المادة لا يختص بالمسلم ولا بغيره بل هو عام وكذلك أحكام الدين لا تختص بدين الإسلام والواجبات المفروضة على الوطنى كوطنى أو جندى هى الواجبات العامة فلا تتنافى مع الأحكام الخاصة بعقائد الأديان الخصوصية ومع ذلك فلا إزالة كل لبس زيد لكلمة «الواجبات» فى المادة كلمة العامة»[٢٣] . فوافقت اللجنة على هذا الرد على شيخ الأزهر وأن تضاف كلمة العامة على المادة «١٣» من باب حقوق الأفراد وعلى الرغم من هذا التعديل إلا أن أعضاء اللجنة كانوا يستشعرون أن هناك تناقضاً قائماً بيون المادة وبين أحكام الدين، وقد لجأ حسن حافظ باشا أن تصاغ المادة على صورة لا يفهم منها وجود التناقض «كالحارس الذى يترك الحصن معتذراً بأنه يريد أن يؤدى فريضة الجمعة وسائق القطار الذى يترك القطار ليؤدى صلاة العصر فى ميقاتها، فوافقنى على أن الواجب فى هذه الأحوال مقدم على أداء الفريضة»[٢٤] .

وفى عريضة رقم «٣٣٢» مقدمة من عبد الجواد حسن نقيب الأشراف بمركز الواسطى فى ٢٣ مارس ١٩٢٧ بالتظلم من أشغال العونة وخفر النيل لانهم من سلالة النبى عليه الصلاة والسلام ويطالبون بمعافاتهم منها، وقد قررت اللجنة بداخل مجلس الشيوخ حفظ العريضة وفى حيثات حفظ العريضة قال الشيخ حسن عبد القادر مقرر اللجنة» إن اللجنة رأت أنه ليس هناك ما يدعو إلى التمييز بين الأشراف والفلاحين لأن خفارة النيل من التكاليف العامة التى يجب على جميع الأفراد القيام بها على السواء ولا تسقط عن أحد حتى لو كان من الأشراف ولا أطلب من بين حضراتكم من يعارض ذلك ولقد بنى أولئك عريضتهم على أنهم «حيث – أنه من الواجب المقدس إلا يهان الأشراف أولاد المصطفى عليه السلام فى مثل أشغال العونة وخفر جسور النيل وهذه ليس إهانة لهم وحدهم بل أهانة لجدهم عليه السلام وهذا ما يتظلمون به حيث أنهم من طبقة الأشراف وهذا قول غير مقبول لأن خفارة النيل لا تحط من قدرهم لا من قدر جدهم عليه الصلاة والسلام» .

وأكد الشيخ محمد عز العرب مع عظيم احترامى وتقديرى لكل من ينتسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقول أننا هنا نؤيد الدستور وهو صريح فى المادة الثالثة بأن المصريين فى التكاليف سواء(٢٥).

وأفاض محمد صفوت باشا أن «المادة الثامنة من الدستور والتى أشار إليها حضرة الشيخ محمد عز العرب لك صريحة فى عدم جواز إعفاء أى طائفة من المصريين من القيام بالواجبات والتكاليف العامة لأنها تقضى أن المصريين يتساوون فى ذلك فلا تمييز فيهم بسبب الأصل أو اللغة أو الدين ويكاد يكون النص على عدم التميز بسبب الأصل فى طلب اعفائه من التكاليف العامة(٢٦).

وعند مناقشة المادة الثالثة فى الدستور، المصريون لدى القانون سواء هم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسة وفيما عليهم من الواجب والتكاليف العامة لا تمييز بينهم فى ذلك لسبب الأصل أو اللغة أو الدين وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا فى أحوال استثنائية يعينها القانون، اقترح توفيق دوس بك بأن يوضع للأقليات نظام يضمن تمثيلها فى مجلس النواب بنسبة تتفق مع عدد هذه الأقليات ولذلك سببان سبب سياسى وسبب قانونى «أما الأول الذى ذكره دولة الرئيس من أننا لا نريد أن نفتح بابا لأجنبى يدّعى حق التدخل فى مصر باسم حماية الأقليات نريد أن تتمتع الأقليات بجميع الحقوق التى لغيرهم بما فيها حق التمثيل، ولا يعترض على هذا بأن للأقليات مفتوح أمامهم الباب للتمثيل كغيرهم ، فهم ناخبون ويحق لهم أن ينتخبوا كذلك، لا يعترض بأن فى وضع هذا النظام تفرقة بين المصريين بل إنى أرى أن إهمال هذا النظام يكون مثار للتفرقة أخشى إذا ظهرت نتيجة الانتخاب ولم يظهر فيها منتخبون من الأقليات، فيظن الجمهور – وفى هذه الحالة – الخطأ أو الصواب – أن حقها مهضوم.. فقد يشعرون أن حقًا قد ضاع – خصوصًا أن القانون الحالى للجمعية التشريعية نص صراحة على حفظ مراكز معدوده للأقليات، وليس فى تمثيل الأقليات بدعة مطلقا فمن القوانين والدساتير يوضع لتمثيل الأقليات كدستور بلچيكا وأسبانيا ولو

أن أساس الأقليات هناك غير أساسها هنا(٢٧)، وفى سجال طويل بين توفيق دوس وبين عبد الحميد بدوى حول تمثيل الأقليات، كان بدوى ضد تمثيل الأقليات يرى «أن انتخاب النائب بوصف خاص وعن طائفة بعينها لا يمكن أن يتفق ذلك مع المعنى النيابى.. أن الفارق الدينى أخذ يضعف، ولن يطول الزمن حتى ينمحى فى علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماما جميع آثاره، فمحاولة إبقاء هذا الفارق محاولة لاستدامة الماضى وإنكار الامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن .. هذه المسألة أخشى كثيراً فى عصر قلت فيه مظاهر التفرقة الدينية وأصبح العامل الذى يربط الناس فى حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بغير نظر للمذهب أو دين وإنى لأتمنى أن أرى اليوم الذى يجمع كل أسباب مرافقنا حتى فى الزواج والطلاق وما إلى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام واحد بحيث نعيش حياة مدنية محكمة منظمة(٢٨).

وعقب توفيق دوس على عبد الحميد بدوى طارحاً دفوعه «وقبل الخوض فى الرد على هذه الدفوع قدروا مصلحة البلد وحدها دون غيرها على أننى أرى أن هذه الدفوع وجيهة للأسباب الآتية : حقيقة لا يوجد دستور واحد ينص على تمثيل الأقليات الدينية، وكثير من الدساتير نص على تمثيل الأقليات السياسية، يجب ألا تنسى أننا فى الشرق لاغير كما يجب التفرقة بين السياسة والدين، لكن مادمنا فى جميع أحوالنا الشخصية نرتكن على القواعد والأسس الدينية فيبقى مظهر حياتنا السياسية مصبوغاً بدرجة ما بطابع الدين(٢٩).

ولقد انحاز لتوفيق دوس فى اللجنة كل من يوسف قطاوى ممثل اليهود، وعلى المنزلاوى، والأنبا يؤانس، وأخرين وبينما عارض تمثيل الأقليات قلينى فهمى باشا، مؤيداً عبد الحميد بدوى، وعلى ماهر معللا ذلك «بأن فكرة تمثيل الأقليات هادمة لوحدة القومية وموجبة التفريق بين العنصرين وهذا مالا نود وقوعه»(٣٠).

والحقيقة أنه على الرغم من أن عشرة من ثلاثين هم اعضاء لجنة الدستور وافقوا على تمثيل الأقليات، ما يعني أن ثلث اللجنة قد رأت ذلك فقد كانت الخشية أن تجىء الانتخابات وتسفر عن عدم تمثيل الأقليات، وبخاصة «الأقلية القبطية»، ورأت هذه

الأقلية أن تعلق هذه المادة على نتيجة الانتخابات الأولى لتعديل الدستور فى سبيل التمثيل، وينتقد عزمى هذا التصور فإن الظن بأن «الانتخابات الأولى وحدها التى ستكون محك الضمير القومى المصرى، وتعلق وحدها أمر تعديل الدستور فى سبيل التمثيل، أما نحن فقد نكون مطمئنين على نتيجة الانتخابات الأولى ولكن ما نخشاه ما تجىء به الانتخابات المقبلة قد نكون مغالين فى تخوفنا بل إنا نتمنى أن نكون مخطئين، كان أحب شىء إلينا أن نرى مصر قد بلغ من رقيها، أن راحت من أدمغة أبنائها مسائل التفريق بينهم تفريقاً يقوم على اختلاف فى العقائد والمذاهب[٣١]، وعلى الرغم من أن هذه المعركة قد انتصرت للمفاهيم الليبرالية والعلمانية، فى أن النائب فى البرلمان ممثلا للأمة جميعها وليس لطائفة أو جماعة بل ممثلا ومراقبا على السلطة التنفيذية وأن تمثيل الأقليات السياسية معمول به فى البرلمانات الحديثة وليس الأقليات العرقية أو الدينية، إلا أن الواقع المصرى القائم كان يستلزم الأخذ بتمثيل الأقليات على الرغم من أنه يعارض فى إطار الشكل المفهوم الليبرالى النيابى ولكن فى مضمونه يضع مبدأ المساواة بين المواطنين الذين يختلفون فى أديانهم وأحوالهم الشخصية وأوقاف الطوائف المختلفة وفى ظل أغلبية مازال وعيها الدينى دون السياسى مما يغلب على سلوكها وفى ظل تمييز للأغلبية المسلمة خاصة فى بعض مواد الدستور (كدين الدولة الإسلام) ومادة أخرى أن يكون الوصى على العرش مسلما وهكذا، وكان يمكن تعديل هذه المادة التى تنص على تمثيل الأقليات إلى حين يتمثل الشعب المصرى المفاهيم الليبرالية والعلمانية القائمة على المواطنة، حق لجميع أبناء المصريين دون تفرقة فى المذهب والعقيدة حينئذا كان وجود نص يفرض تمثيل الأقليات لا جدوى منه. أما والفرص ليست متكافئة بين نائبين لو توافرت لهم جميع الفرص بالتساوى دون الجامعة الدينية فلاشك أن الأخيرة ستحسم من هو ينتمى للأغلبية إذ ما فرضنا ذلك جدلا، وعلى هذا بدا كلا من وجهتى النظر من حيث الشكل والمضمون متضادان ومختلفان، فعبد الحميد بدوى يدافع عن نظام نيابى دستورى نقى لا اختلال فى النظرية الديمقراطية الحديثة ومن حيث المضمون ينحى كتلة من

المواطنين عن ممارسة حقوقها المدنية فى أن يكون هناك ممثليها، وبينما نجد توفيق دوس من الناحية الشكلية يبدو وكانه يكرس النظام القديم الذى يقوم على مفاهيم (دينية) أو كفاح بين دينين على حد تعبير عبد العزيز فهمى ولكن فى المضمون تكريس حق التمثيل للأقليات التى ستضار فى الانتخاب العام.

ومن المظاهر الدينية التى علقت بالدولة ولم تجعل منها مؤسسة اجتماعية خالصة مدنية الطابع فقد سكت مشروع دستور ١٩٢٣ سكوتا تاما عن الحقوق التى يباشرها الملك بصفته الشخصية من الوجهة الدينية فالملك فيما يتصل بالمعاهد الدينية الإسلامية اختصاصات خاصة يباشرها بشخصه، نص على ذلك التشريع العادى للبلاد (القانون ١٠ لسنة ١٩١١) الخاص بالجامعة الأزهرية والجامع الأزهر، وكذلك القوانين التالية المعدلة والمكملة له فللملك حق التعيين فى الوظائف الكبرى وحق منح الألقاب وميزات الشرف للعلماء وكبار رجال الدين وحتى فى غير ما يتعلق بالدين الرسمى للبلاد من الأديان فإن للملك اليوم بعض الاختصاصات زادت أهميتها نتيجة زوال السيادة العثمانية وقد أعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما حقوق شخصية للملك. وهذا السكوت فى مشروع الدستور لابعاد الطابع الثيوقراطى على الدولة فى شكل صياغة الدستور فحسب ولهذا تنص الأعمال التحضيرية للدستور على (أن الصيغة الدينية لهذه الحقوق هى بذاتها السبب الذى يبرر استبعادها من النظام العام الذى وضعه الدستور لمباشرة سلطة الملك وجاءت المادة ١٥٣ من الدستور تنص «ينظم القانون الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته للمبادىء المقررة بهذا الدستور بالمعاهد الدينية وبتعين الرؤساء الدينيين وبالأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف وعلى العموم المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بها»[٣٢].

وقد نشرت جريدة «السياسة» وجهة نظر أحد علماء الأزهر بشأن هذه المادة فكتب «أمه تريد أن يبقى الأزهر وتبقى المعاهد الدينية مستقلة بعيدة عن مراقبة البرلمان وتشريعه لأنها وقفت نفسها على الدين بينما ينظر البرلمان أمور الدنيا[٣٣].

وردت «السياسة» فى عدد تالى أن البرلمان لم يمس شيء غير مراقبة الأموال فلن يمس تعاليم الشريعة، كما أن البرلمان بحكم روحه الديمقراطية قد يكل أمر علماء الدين إلى أنفسهم ليتولوا هم انتخاب شيخ الجامع الأزهر وهم فى ذلك أحرار لا يقيدهم فى اختياره سوى حرصهم على أن يمثل الإسلام فى مصر أحق العلماء بالتقديم لهذا المنصب الجليل الشأن(٣٤).

ومن المحاولات لتحجيم هيمنة القصر واستخدامه للأزهر والمعاهد الدينية، الاقتراح الذى قدمه النائب أحمد عبد الغفار فى مجلس النواب جلسة ١١ أغسطس ١٩٢٦ «أن يسن قانون بواسطة الحكومة يقدم فى الدور البرلمانى الآتى بجعل مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والإفتاء وظائف انتخابية، يقوم بالانتخاب لها علماء الأزهر المدرسون وأن يتضمن القانون نص يحرم فيه الجمع بينهما مرتين ولا يستثنى من هذه القاعدة أحد» كذلك طرح النائب المحترم فى محاولة للحد من السلطات الواسعة التى أعطيت للملك في تلك المادة ١٥٣ من الدستور «إن تشرف وزارة الأوقاف اشرافاً فعليًا على الأوقاف التى يتولاها شيخ الأزهر والمفتى وفى تنفيذ دعوى هذه الأقتراحات قال النائب عبد الغفار «أننا نتألم جميعا يا حضرات النواب مما أصاب الأزهر من المصائب ومما دفع إليه الأزهر بواسطة كبار علمائه ومن تأثر بعض رجاله بتلك المرتبات التى تكاد تكون أشبه شيء بالرشوة لهم لا نريد أن يكون الأزهر تحت ارادة أى إنسان كائنا ما كان أنكم جميعا متألمون من الماضى القريب والبعيد، فقد كان الأزهر سائراً فى وجهة خاصة بتأثير هذه المنح المالية الكبرى إلى وجهة غير وجهته وأصبح يسير من طريق إلى طريق وقد رزينا من كان من العلماء ذا رأى خاص أو كان مستقلا فى آرائه شتت إلى الجهات النائية لا لذنب ولا لجرم ارتكبه انها كما قلت لاستقلاله فى رأيه واحترامه لنفسه، لا نريد أن يتدخل الأزهر فى السياسة فيفسدها ولا تدخل السياسة فى الأزهرة فتفسده(٣٥).

وبتعبير سلامة موسى، عن هذا الوضع المزدوج «فإننا نجد أنفسنا مترددين بين الشرق والغرب لنا حكومة منظمة على الأساليب الأوروبية ولكن فى وسط الحكومة

أجساما شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية(٣٦) ولعل السجال الذى دار بين صحيفتى البلاغ والمصرى بشأن تتويج الملك فاروق إذا ما كان فى حفلة دينية أم أمام البرلمان ليتلقى تاجه من الأمة مصدر السلطات، يدل على أن النظام الدستورى – وبعد أكثر من أربعة عشر عاما – لم تستقر بديهياته ومفاهيمه الأساسية، ومن جانب آخر، لم تتوان السلطة الأتوقراطية إلا أن تستخدم الدين فى محاولة للانقضاض على سلطة الأمة، ولقد دعت «المصرى» إلى اكتتاب الأمة لإهداء التاج للملك، وأن يقام حفل فى يوم عيد ميلاده الموافق ١١ فبراير ويتولى مراسيم الاحتفال رئيس الحكومة ورئيس مجلس النواب بوصفهم ممثلى الأمة «وهكذا تكون الأمة ممثلة برؤسائها هى التى تلبس الملك تاجه، وهكذا لا يلبس الملك التاج «كحق إلهى» كما كان ملوك فرنسا وغيرها يحسبونه، بل ينسلمه من سلطة الأمة ممثلة برئيس الوزراء الدستورى وبرئيسى مجلس البرلمان»(٣٧). وكتب «العقاد» فى «البلاغ» فى الرد على «المصرى» «نود أن نعرف أين هى المناقضة بين الدستور وإقامة الحفلة الدينية؟ إن المادة «١٤٩» من الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة، وأن اللغة العربية لغتها الرسمية، فأى احتفال أولى بأن تظهر فيه هذه الحقيقة من الاحتفال بولاية الملك وهو عنوان الدولة وتاجها الأعلى. فالدستور على خلاف ما يزعمون يوائم هذه الحفلة ولا يناقضها ويميل إليها ولا يميل إلى اجتنابها، فلماذا كل هذا الهياج وكل هذا الاضطراب؟ هذا لو كان الوزاريون – يقصد الوفد– ممن يقولون بفصل الدين عن الدولة وإخلاء الدستور من كل صبغة دينية، ولكن الوزاريون لا يقولون بذلك ألا تعلم فى هذا الصدد غير المذهب الذى يدين به سائر المصريين(٣٨).

ونزل عبد القادر حمزة المعركة ذلك بأن دفع بحجه دستورية تبدو أكثر قوة من حجج العقاد فهو يرى أن فى نظام الدولة المصرية ليس هناك ما يدل على أن الملك يتلقى السلطة المخولة له «من البرلمان أو من أى هيئة دينية كانت أو غير دينية بل هو يتلقاها بحكم الوراثة أولا بحكم الدستور نفسه. ثانيا من غير أن يكون للبرلمان أو لأى هيئة أخرى شأن فى هذا أو ذاك، فالمادة ٣٢ من الدستور– عرش المملكة المصرية

وراثى فى أسرة محمد على وأن تكون وراثة العرش وفق النظام المقرر بالأمر الكريم الصادر فى ١٥ شعبان ١٣٤٠هـ (١٣ أبريل ١٩٢٢) وهذا الأمر الكريم ينص على أن ذلك الذى يجلس على العرش فى آخر شهر يوليو القادم هو جلالة الملك فاروق.

فإذن جلالته يتلقى العرش والسلطة من حكم الوراثة وحكم الدستور، لا من البرلمان ولا من الحفلة التى يحلف فيها اليمين أمام البرلمان، لأن أية حفلة أخرى يمكن أن تكون دينية أو غير دينية[٣٩].

وفى مجلس النواب بجلسة ٢١ يوليو ١٩٣٧ ناقش النحاس الاستجواب المقدم من كلا من مدنى حزين، والأستاذ عبد الرازق وهبة القاضى حول الحفلة الدينية، أعلن النحاس رئيس الوزراء ورئيس حزب الوفد «أن المادة الخمسون من الدستور تنص على «قبل أن يباشر الملك سلطته الدستورية يحلف اليمين أمام هيئة المجلسين مجتمعين «أحلف الله العظيم أن احترم الدستور وقوانين الأمة المصرية وأحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه» وهذا القسم أمام ممثلى الأمة فى البرلمان هذا الإجراء الدستورى الوحيد الذى يشترط فى مباشرة جلالة الملك لسلطته الدستورية، فلا يجوز أن تشترط لهذا الغرض مراسيم أخرى دينية أو غير دينية، وما كان النص فى الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام ليبيح تجاوز حدود الدستور باتخاذ إجراءات أخرى لم ينص تنص عليها»[٤٠].

ورفض النحاس المزايدة بالدين الإسلامى وأعلن أنه أكثر الناس حرصًا على الدين، ولكن فى نفس الوقت لابد من الالتزام بالدستور الذى هو أساس نظام البلاد[٤١].

وعلقت البلاغ على رد النحاس فى مجلس النواب بأنه أضاع فرصة سانحة وعربونًا طيبًا برفضه الحفل الدينى «لتقديم صاحب الجلالة الملك المصرى لخلافة المسلمين. وهل لا يرى صاحب المقام الرفيع رئيس الحكومة أن هذه الخلافة التى يدعو إليها الدين الإسلامى وأن على وجودها تدور كثير من أحكام الإسلام؟ وهل لا يرى صاحب المقام الرفيع أن هذا الوقت خير فرصة سانحة لتنال بها مصر مركز

الخلافة الإسلامية والزعامة على الأمم الشرقية؟ مع علمه بأن الخلافة الإسلامية لها من شأن مالا يصح إغفاله من مسلم حريص على الإسلام والعمل على نصرته»(٤٢).

وتأتى آخر الصيحات التى نادت بوجوب فصل الدين عن الدولة ففى فصل رائع من كتاب «من هنا – نبدأ» ١٩٥٠ لخالد محمد خالد وتحت عنوان «قومية الحكم» فند خالد محمد خالد دعاوى المطالبين بأن يصبح الدين دولة، ويؤمنون بقيام دولة دينية ويرى خالد محمد خالد كيف يمكن أن يلعب الدين هذا الدور وهو عبارة عن حقائق لا تتغير؟ بينما فى الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقى المستمر والتبدل الدائم وفى مجال من مجالات التفريق بين الحكومة المدنية والحكومة الدينية يقول خالد محمد خالد أن المعارضة فى الحكومات المدنية واجب وطنى وأمانة قومية ووظيفة سياسية يقدسها الدستور ويقوم بخدمتها القانون، ولزعيمها من الحقوق والاعتبار مثل رئيس الحكومة، بينما هى فى الحكومة الدينية جريمة وكفر – ومهما تظاهرت بمنحها شيئا من التسامح الشكلى فإنها تضمر إزائها تعصباً فعلياً تستمده من غرائزها ومبادئها، ثم أن الحكومة القومية لا تجمع مساوىء الحكم الأخرى، التى تتميز بها الحكومات الدينية. من جهل ورجعية وجمود – لأنها تتخير وتسير مع الحياة ومع التطور دون أن تشد بحبال من مسد إلى تقاليد قديمة جامدة»(٤٣).

من هذا السياق التاريخى لنصف القرن نجد أن مفهوم الدولة المدنية لم يكن فى لحظة من اللحظات ثابتا مستقراً، بل كان دوما فى خطوط متعرجة من الصعود والهبوط، وما كان يحكم هذا المفهوم السياسى والتطور الاجتماعى والاقتصادى السياسى، فعل الرغم من وجود الاحتلال الإنجليزى، ولكن هيأ الاحتلال ووجوده – وفى ظل من ضعف الرأسمالية المصرية – فرض شكلا مدنيا للحكم تبلورت من خلاله مفاهيم «القومية المصرية» والتى كانت الركيزة لثورة ١٩١٩ والتى حصلت بعدها الرأسمالية المصرية على نصيب وافر من الثروة والسلطة، ولكن إمساكها بزمام الحكم وإقرارها لدستور ١٩٢٣، لم تستطع فى ظل الشروط السياسية والاقتصادية الدولية أن تواصل إنجاز مشروعها القومى، وتعرضت منذ أوائل ١٩٢٧ وحتى ١٩٥٢

لتعثرات سياسية، وخاصة تجربتها الليبرالية من الانقلابات الدستورية المتكررة، وتعثرات اقتصادية توافقت مع الأزمة الاقتصادية العالمية، حتى انتهت بسقوط بنك مصر وإعلان إفلاسه ومع هذه التعثرات ظهر دور الحركات الدينية المتمثلة في الإخوان المسلمين، وشباب محمد وجمعية، الشبان المسلمين، ومصر الفتاة، معرقلة التجربة الليبرالية، وبالتالى تتراجع مفاهيمها، وليس عبثاً أن تظهر فى تلك الفترة وبالتحديد منذ أوائل ١٩٣٦، ١٩٣٧ الدعاوى لإقامة الحفلة الدينية لتتويج الملك فاروق، والدعاوى فى فصل الطلاب والطالبات داخل الجامعة، وكذلك الدعوة لتدريس الدين داخل جامعة فؤاد الأول. والتى تعتبر ركيزة التعليم العلمانى الحديث فى مصر – كل ذلك لم يؤد إلى تكريس المفاهيم العلمانية مثل فصل الدين عن الدولة – فى الواقع الفعلى – بل على العكس ما تم هو هجوم مضاد من قبل القوى التقليدية السلفية على الإنجازات الدستورية المدنية، وأصبح التهديد بالإلحاد والخروج عن الإسلام أو عدم نصرة الدين من الأشكال الابتزازية والإرهاب الفكرى – والذى اعتمد – كأسلوب فى إدارة الصراع بين قوى المجددين والتقليديين، بين قوى الأثواقراطية وقوى الديمقراطية فى المجتمع المصرى.

المراجع

(١) محمد فريد وجدى – سؤال – الدستور ١٨ يناير ١٩٠٨.

(٢) مصر – الوزارة الجديدة – ١٧ نوفمبر ١٩٠٨.

(٣) أحمد لطفى السيد – «الجريدة» الوزارة الجديدة – ١٢ نوفمبر ١٩٠٨.

(٤) أعمال محاضر الجمعية العمومية لأقباط القطر المصرى ص ٢٧، ٢٨.

(٥) الجريدة : ٢١ ديسمبر ١٩٠٨.

(٦) مصر : ٢٢ ديسمبر ١٩٠٨.

(٧) توفيق حنين : نظرة فى اختصاصات الاكليروس القبطى وتحديد السلطة بيننا وبينهم، لا شيء لرجال الدين غير اقامة الشعائر : مصر ٢١ ديسمبر ١٩٠٨.

(٨) توفيق حنين : مصر – ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨.

(٩) مصر : حالة الاكليروس القبطى وعلاقته بالشعب ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨.

(١٠) مجلس الشيوخ : الدستور تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية – مطبعة مصر ١٩٤٠– ص ٥.

(١١) أحمد شفيق : حوليات مصر السياسية – الجزء الثالث – مطبعة شفيق ١٩٢٨ ص ٥٦٥.

(١٢) الاستقلال : ١٩ أغسطس ١٩٢٢ ص ١.

(١٣) مجلس الشيوخ : الدستور ص ٣٣٨١.

(١٤) محمود عزمى : العقيدة الدينية فى لجنة الدستور– الاستقلال ٢٢ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢.

(١٥) محمود عزمى : الدين والدولة – الاستقلال – ٢٣ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢.

(١٦) طه حسين : من بعيد – ا لمطبعة الرحمانية ١٩٣٥، ص ٢٣٢.

(١٧) المرجع السابق ص ٢٣٦، ٣٧.

(١٨) المرجع السابق ص ٢٤٣.

(١٩) المنار – الجزء الثالث – المجلد السابع والعشرين ١١ يونيو – ص ٢٣٣.

(٢٠) السياسة مزاعم الشيخ بخيت وعلى فهمى حيث ..... ١٢ سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص١.

(٢١) مجلس الشيوخ : الدستور تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية ص ٢٩.

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢٣) المرجع السابق ص ٣٠.

(٢٤) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢٥) امجلس الشيوخ : الدستور تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية ص ٢٩ .
(٢٦) المرجع السابق ص ٤٥ .
(٢٧) المرجع السابق ص ١٨ .
(٢٨) المرجع السابق ص ٢٠، ٢١ .
(٢٩) المرجع السابق ص ٣٧ .
(٣٠) المرجع السابق ص ٤١ .
(٣١) الاستقلال : ١٦ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢ .
(٣٢) مجلس الشيوخ : الدستور ص ٣٤٠٥ .
(٣٣) السياسة : ٦ أبريل ١٩٢٣ .
(٣٤) السياسية : ١٥ أبريل ١٩٢٣ .
(٣٥) مجلس النواب جلسة ١١ أغسطس ١٩٢٦ .
(٣٦) سلامة موسى اليوم والغد ص ٢٣٠ .
(٣٧) المصرى : ١٩ يونيو ١٩٣٧ – ص ١ – حفلات التتويج واقاويل الصحف الوزارية– عباس محمود العقاد.
(٣٩) البلاغ : ٢٤ يونيو ١٩٣٧ ص ٧ – الاحتفال الدينى – عبد القادر حمزة .
(٤٠) مجلس النواب : جلسة ٢٩ يونيو ١٩٣٧ .
(٤١) البلاغ : ٣٠ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ الحفلة الدينية .
(٤٢) خالد محمد خالد : (من هنا .. نبدأ) ص ١٦٦ .

الفصل الخامس

الخـــــلافـــــة

اكتسب قضية الخلافة فى الحياة السياسية والفكرية المصرية بعداً هاماً على أثر صعود الاتجاه العلمانى فى تركيا بقيادة مصطفى كمال أتا تورك، وقيامه فى نهاية الأمر بإلغاء الخلافة فى مارس عام ١٩٢٤ ليرمى الكرة فى ملعب العرب والمسلمين.

ولم تكن هذه القضية لتكتسب أهمية فى تلك اللحظات إلا أن الجماهير الإسلامية فى الأقطار الإسلامية المحتلة من قبل الأستعمار الأوروبى كانت تجد فى «الخلافة» رآية للوحدة والنضال ضد الأستعمار، ومن هذه الزاوية، فإن الضرورة الموضوعية للخلافة كانت تكمن فى أنها أداة نضالية للشعوب الإسلامية أكثر منها – فى الحقيقة – مسألة فقهية أو دينية، ويمكننا أن نتلمس هذه الضرورة فى موقف جمال الدين الأفغانى فى أواخر القرن التاسع عشر الداعى للجامعة الإسلامية، وكذا عبد الرحمن الكواكبى، وأن أختلف عن الأفغانى فى رفضه للأتراك العثمانيين كخلفاء للمسلمين بسبب الاضطهاد العثمانى لبلاد الشام، وكانت الخلافة من ناحية أخرى تكتسب أهمية لدى عدد من الملوك والأمراء العرب بصدد دعم سلطتهم، فقد كان الملك فؤاد يسعى إليها لتدعيم سلطته الأتوقراطية فى مواجهة النظام الدستورى المصرى الذى كان يحد من تلك النزعة، وفى نفس الوقت كان أمير الحجاز الشريف حسين يسعى إليها من أجل مواجهة الحركة السلفية بقيادة السعوديين. وكان الإنجليز يعملون على أن يأتى أى من أداوتهم وصنائعهم على رأس هذه الخلافة حتى يمكن استخدامه فى تهدئة

المسلمين فى الهند وفى باقى المستعمرات الإسلامية، لما هذا المنصب من الجلال عند المسلمين. ورغم من ذلك فقد بدأ فى الظهور منذ أوائل القرن العشرين الاتجاه لرفض الجامعة الدينية ونظام الخلافة كأساس للنظام السياسى فى المجتمع المصرى، وأن يُبنى على أسس حديثة علمانية الطابع، كالمواطنة والمنفعة المرتبطة بالمصالح المشتركة داخل الوطن الواحد، ولعل من بواكير هذا الاتجاه قاسم أمين فقد وجه انتقاداً حاداً فى كتابه «المرأة الجديدة» والذى صدر ١٩٠٠ لنظام الخلافة الإسلامى، والذى كان بحق أول من وضع أسس الفكر السياسى الحديث لنظام دستورى يتمثل النموذج الليبرالى الغربى، ويحدد قاسم أمين أن «النظامات السياسية – فى التمدن الإسلامى – فإننا مهما دققنا البحث فى التاريخ لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً، فإن شكل حكومتهم كانت عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون فى ادارتهم على حسب إرادتهم فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان وإن كانوا غير ذلك خرجوا من حدود العدالة وعاملوا الناس بالعسف ولم يكن فى النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة»(١).

وينتقد «قاسم» القول بأن الشعب مصدر السلطة من حيث مبايعته للخليفة»، فنحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التى لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هى سلطة لفظية، أما فى الحقيقة، فالخليفة هو وحدة صاحب الأمر، فهو الذى يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه، ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحد فى أمره»(٢)، ولا يجد «قاسم» للعرب العذر فى أن التقدم الاجتماعى والسياسى لتمدنهم لم يصل إلى النظام الديمقراطى بل هم بالقياس إلى اليونان والرومان متخلفين فى الفكر السياسى، «ومن الغريب أن المسلمين فى جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية، ولم يتوصلوا إلى الأمة الرومانية من جهة النظامات اللازمة لحفظ صالح الأمة، وحريتها فقد كان لتلك الأمم جمعيات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحاكم فى إدارة شئونها وأغرب من هذا أن أمراء

المسلمين، وفقهائهم لم يفكروا فى وضع قانون يبين الأعمال التى وجدوا أنها تستحق العقاب بل تركوا حق التعزيز إلى الحاكم يتصرف فيه كيفما يشاء»(٣).

ومن المفكرين الذين وقفوا ضد مبدأ «الوحدة الدينية» الشيخ على يوسف بعد أن كان مدافعاً متشدداً فى الدفاع عن الوحدة الإسلامية، ويعتبر أن الجامعة الإسلامية ضرورة لمواجهة المد الاستعمارى والتأكيد على الوقوف خلف الدولة العثمانية، وعلى الرغم من أن منطلق الشيخ على يوسف سياسى أملاه عليه شكل الصراع الداخلى بين سلطات الأحتلال الإنجليزى والخديو عباس حلمى، وكما هو معروف فإن الشيخ على يوسف الذى كان يرأس حزب «الإصلاح على المبادىء الدستورية» أعلن انحيازه الكامل بل تمثله التام لموقف الخديو عباس حلمى، حيث كان موقف الأخير هو تأييد الرابطة العثمانية بمصر، وحقوق الدولة العلية فى مواجهة الاحتلال الإنجليزى وبالتحديد الهيمنة الكرومرية على البلاد. ومع إبعاد كرومر عن مصر، وبدء سياسة الوفاق بين المحتل والخديوى عباس حلمى، لم تظهر على سطح سياسة حزب على يوسف الموالى للخديوى مرة أخرى المناورة السياسة الرامية إلى مواجهة الإحتلال الإنجليزى بالدولة العثمانية، وعلى هذا تغير موقف الشيخ على يوسف تماماً ليعلن أن «الجامعة الإسلامية قسمان دينية وسياسية، الدينية موجود بوجود العقيدة الإسلامية والسياسية غير موجودة، ولم توجد لعدم وجود الرابطة بين الأمم الإسلامية.. وهى المصلحة»(٤).

وهكذا فصل الشيخ على يوسف ما بين «الجامعة الإسلامية» كحركة سياسية، وما بين الناحية الدينية، وأعترف بأساس ترابط المجتمعات وهو المصلحة المشتركة.

ويرى أحمد لطفى السيد «أن التاريخ وطبائع البشر علمنا أنه لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية، أو وحدة فى الدين وأن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم فى خلافة أمير المؤمنين على بن أبى طالب مما هو مشهور ومأثور»(٥).

ويتهم أحمد لطفى السيد الاحتلال بأنه وراء هذه الدعوة المسماة «بالجامعة

الإسلامية»، وذلك بغرض محو الشخصية المصرية وحتى يبدو للأوربيين – بالتحديد – أن الأمة المصرية بعد لم ترق إلى الأمة المتحضرة المتمدنة القادرة على النهوض فى هذا الصدد، ويعزو لطفى السيد أن هذه الدعوة لا تنتشر عادة إلا بالدعوة المرتبة التى تقوم بها الجمعيات السياسية والدينية، فأى جمعية قامت تدعو لمثل هذا الاتحاد فى الشرق؟ اللهم إلا أن يكون الأمر قاصراً على كلمات يقولها بعض من جرائد الهند أو مصر فى غير أن يكون لها مدلول فى الوجود مطلقاً، فإن صح وجود هذه الجامعة فإنما وجودها لفظى صرف لأنى لا أرانى أغلو إذا قلت أن الواقع فى الوجود هو الفرقة الإسلامية لا الجامعة الإسلامية»[٦].

وبعد يصل لطفى السيد إلى نتيجة مفاداها «أن الجامعة الإسلامية لا أثر لها فى مصر ولا نظن أن لها وجوداً فى غير مصر[٧].

أما فكرة الحزب الوطنى فلقد كان التيار الرئيسى والغالب تيار الجامعة الإسلامية والذى يقوده عبد العزيز جاويش «فالجامعة الإسلامية هى دعوة المسلمين جميعا مهما أختلفت بلادهم وأجناسهم وألوانهم إلى نصرة بعضهم فى حالة الأعتداء عليهم دون سواء»[٨].

والجامعة الإسلامية أيضا هى عبارة عن ارتباط المسلمين فى مشارق الأرض ومغربها إرتباط أخاء، ومؤازرة واتفاق كلمهم على أن يتعاونوا ويتناصروا وأن يتضامنوا فى دفع الأذى عن بعض على النحو والقيود التى أتت بها التعاليم الإسلامية»[٩].

إلا أن هناك اتجاهاً داخل الحزب الوطنى من يميل إلى الآراء التحديثية نسبيا، وليس مغاليا فى التقليدية – كعبد العزيز جاويش – ففى مجلة «الهداية»، والتى كانت تصدر عن الحزب أيضاً، ويرأس تحريرها محمد فريد وجدى، فنرى على صفحات الهداية كاتب مثل عبد القادر المغربى يكتب عن (المقارنة التاريخية لنوع الحكومة فى الإسلام، وكيف أن الخلافة، ونزاع المرشحين عليها من البلاد، وما حاق بالمسلمين من جراء ذلك، وكيف أن العصبية كانت فى النهاية تفرق بينهم، ويؤكد أن الإسلام لم

يقرر ترتيبا يتبعه المسلمون فى انتخاب رئيس لهم، ولم يضع طريقة أو قاعدة يرجع إليها فى اختياره وأن اضطراب الحكومات عند العرب إنما يرجع بالأساس إلى أنهم حديثو عهد ببداوة ومعيشة الاستقلال الفردى، فيصعب عليهم تقليد الأمم التى سبقتهم فى حلبة العمران وفى انتحال قوانين الاجتماع وأصول ترتيب الحكومة، وكان يود لو أن العرب اقتبسوا ترتيب الحكومة وتنظيم أمر دستورى محض، «وليس لأحد هنا أن يعترض بأن الدين الإسلامى قد انتهى إليه الكمال وهو لم يدع مصلحة من مصالح البشر ولا حاجة إلا هدى إليها وحث عليها، والحقيقة التى يذكرها المغربى «أن الدين الإسلامى أرشدنا إلى تعاليم تتعلق بالآخرة، وتعاليم تتعلق بالدنيا، أما التعاليم الأولى كالعقائد والعبادات، وما داناها فهذه هى التى أنتهى إليها الكمال، أما شأن الدين الإسلامى بالتعاليم الأخرى المتعلقة بالدنيا فليست كذلك فهو أنما نص على أحكام جزئية.. وأمرنا أن نرجع فى الشئون الدنيوية لأجل الاستنباط منها إذا لم نجد الحكم الذى نريده من بين جزئيات الأحكام المنصوصة وبهذه الصورة فتح لنا باب الاجتهاد»(١٠) وبناء على ذلك وكما يؤكد المغربى فإن «عمل الخلفاء والسلف على هذا الوجه بمنزلة قولهم إننا معشر المسلمين لم نبلغ الكمال فى أمور الدنيا بل ينقصنا أموراً كثيرة يحق أن نقتبسها من غيرنا وأن ننتفع بها ومحصل القول أن الأصول الدستورية التى تؤسس الحكومات النيابية مما غفل عنه المسلمون فى عصورهم الأولى بعد أن تنبه عمر بن الخطاب فيما أمر به من الشورى وهذه الأصول ليست من جوهر الدين، فيقال أن عدم تصريح الشارع بها نقص فى الدين الذى أتى به بل هى الشئون الدينوية، والتى لا يمكن أن يستوفيها الدين بيانا وتفصيلاً، وإنما يتركها ليتنبه بها المسلمون فى أدوار حياتهم حالاً محالاً، وليقتبسوا منها ما يحتاجون إليه جيلاً فجيلاً»(١١).

ولكن عندما وقعت الحرب الإيطالية الطرابلسية عام ١٩١١، استطاع اتجاه عبد العزيز جاويش أن يتغلب داخل الحزب الوطنى، وعلى صفحات جريدة «العلم» و «اللواء» طالب قيادات الحزب بالوقوف إلى جانب الدولة العلية فى حربها مع إيطاليا،

ولقد كانت المناظرة الطويلة والقاسية بين قادة الحزب الوطنى على فهمى وإسماعيل الشيمى وعبد العزيز جاويش من ناحية، وأحمد لطفى السيد، وحزب الأمة من ناحية أخرى، ما هى إلا مناظرة بين الاتجاه «الوطنى القومى المصرى» الذى يقوده حزب الأمة وجريدته «الجريدة» وبين اتجاه الجامعة الإسلامية تحت قيادة الدولة العلية.

ويدافع أحمد لطفى السيد فى مقال شهير على صفحات الجريدة بعنوان «سياسة المنافع لا سياسة العواطف» إن أعمالنا السياسية يجب أن تكون قادتها المنفعة وذلك لأننا فى زمان هو كذلك لأن التمدين الحاضر الذى نستمد منه كل قوة هو كذلك ويردف لطفى السيد «أن الذين يدعون إلى الجهاد الدينى - يقصد كتاب الحزب الوطنى - بما يفيدهم، فما بالهم يجرون بعيداً إلى طرابلس... وطرابلس تحتلها دولة مسيحية، كما أن مصر تحتلها دولة مسيحية. فلماذا يختارون أن تكون طرابلس هى مرسح الحرب الدينية، ومصر أقرب ما تكون»(١٢).

وهذا الاتجاه لتأييد الجامعة الإسلامية لم يضعف إلا على أثر الحرب العالمية الأولى، ودخول تركيا الحرب ضد انجلترا، ففرضت الأخيرة الحماية على مصر وقطعت صلتها بتركيا، وقيام ثورة ١٩١٩ ذات الطابع القومى وفى تطور تاريخى معاصر فصل الاتراك منصب الخليفة عن الدولة التركية سنة ١٩٢٢.

وكتب طه حسين عن (السلطة االشاملة فى الإسلام والتى لم تعد تتوافق مع العصر الحديث ومقتضياته فإن المسلمين على اختلاف آرائهم وتباين مذاهبهم وأحزابهم فى الخلافة قد أجمعوا فى جميع العصور والأمكنة على أن الخلافة منصب دينى وسياسى معا كذلك فهم المسلمون الخلافة ولا يزالون يفهمونها فهى سلطة دينية لأنها مستمدة من القرآن، سياسية لأنها مديرة لحياة الناس، وقد تغيرت العصور وأختلفت الأزمان ولم يستطع المسلمون أن يفرقوا بين الدين والسياسة وأن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله (إن الإسلام لا يرى أن لقيصر شيئاً وهو يرى أن الله وحده هو المسيطر على ما فى الأرض وهو المسيطر على ما فى السماء، ويحدد طه حسين «أن المسلمين لم يتمكنوا من أن يأخذوا بالمبدأ العلمانى بالفصل بين السلطة الدنيوية، والسلطة الدينية

كما حدث فى أوروبا، وحين فصلت تركيا بين هاتين السلطتين فإنه دعا إلى عدم الالتزام بالخلافة التركية المفروغة من سلطتها السياسية وأصبحت فى حكم المنصب الدينى مثل «بابا الفاتيكان» مما يستوجب أن يقوم المسلمون جميعا بانتخابه، ولقد كان هذا المطلب لطه حسين سابقًا على قرار الإلغاء لمنصب الخلافة الذى صدر فى عام ١٩٢٤ . ولقد رصد طه حسين فى هذا المقال نقطة بالغة الأهمية فى النزعة العملية البراجماتية للشعوب الإسلامية فى اللحظة التاريخية الراهنة من تطورها، وكيف «أن الأمة الإسلامية تؤمن كلها بنظرية الخلافة وسلطانها، وأن كل شىء سياسى، ودينى يجب أن يرجع إلى الخلافة، وفى نفس اللحظة أخذهم بالحياة الحديثة الذى أدى إلى تطورهم العملى تطوراً خالف حياتهم العقلية مدنيين فى العمل ودينيين فى التصور والنظرة. وفى حالة فصل السلطة الزمنية عن الخليفة العثمانى وإبقاء سلطته الدينية أو الروحية، وهذا يعنى إبقاء مركز الخلافة فى آل عثمان. واعترض طه حسين فى مصر على ذلك ودعا إلى اجراء انتخاب لهذا المنصب الجديد الذى يشابه منصب البابا بين جميع المسلمين(١٣) .

والرسالة التى أصدرها المجلس الكبير الوطنى بأنقرة التى مهدت لقراره الثانى بإلغاء الخلافة نهائيا والتى ارتكن لها المجلس الكبير فى قراره، قامت على خطب رجاله وخاصة الغازى مصطفى كمال موضحين الأساسات التى بنوا عليها دعائم هذا المظهر الجديد، وأيدوا لزومه و«أثبتوا مطابقته على مزاج القوم وروح العصر، وبينوا حقائقه وأفاضوا بشرح ما فيه من الفوائد للأمة» (١٤) ونشرت حكومة المجلس تلك المجموعة بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة»، ومن هذا الملخص نتبين ما استند إليه المجلس فى إلغائه السلطنة من تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية.

ويعرض الكتاب فى صفحاته الأولى الغرض من إصداره «حيث أننا نلاقى أفكاراً باطلة وتعصباً لا مبرر له فى شأن مسألة الخلافة فى زماننا كما هو الحال فى كثير من الأحكام الشرعية سواها شرعنا فى تحرير هذه الرسالة، وغرضنا تصحيح الأفكار وتنوير الأذهان بتفهيم حقيقة المسألة الشرعية، وبيان الأحكام المترتبة عليها(١٥) .

ويحدد الكتاب في البداية بأن «معاني كلمة الخلافة والإمامة اللغوية أما من حيث المعنى الاصطلاحي، فإن الخلافة كلمة مرادفة للإمامة ولكن الخلافة تستعمل أحيانا بمعنى أخص من الإمامة، وعلى هذا تنحصر كلمة الخلافة بـ «خلافة الخلفاء الراشدين» كما قال عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»، وقد قال العلامة التفتازاني في تعريف الإمامة في «شرح المقاصد» هي رئاسة عامة في أمور الدين، والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم»(١٦) وأضاف «وأن إمام المسلمين لكونه خلفاً عن الرسول صلى وسلم في الإمامة والحكومة المذكورتين سمى «الخليفة»، والصفة التي حازها سميت «الخلافة»... وليس المراد منه وكيله وخلفه في وضع الشريعة، لأنه لو كان كذلك للزم أن يكون الخليفة رسولاً والاعتقاد به نعوذ بالله كفر»(١٧).

وذكر مؤلف الكتاب شروط الخلافة، ومنها أن يكون الخليفة من قريش أي من أركان القبيلة القرشية، وقريش هم بنو النضير من كنانة الذين منهم النبي صلى الله عليه وسلم، ومنهم بنو هاشم وبنو أمية وبنو العباس، فهؤلاء جميعا من قريش، وذلك مذهب أهل السنة من حنفية وشافعية ومالكية وحنابله لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الأئمة من قريش» وقد قرر ذلك «الإمام نجم الدين عمر النسفي المشهور بـ «مفتي الثقلين»، وهو من أكبر علماء التركستان، وأحد أساتذة الفقهاء الحنفية في الأصول والفروع يقول في كتابه المسمى «العقائد النسفية» الذي يدرس في المدارس الإسلامية ولم يزل يدرس في مدارس الأستانة في شرط القرشية «ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم»(١٨).

ولذا يقول العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية «أن الأمر أصبح معضلاً بعد الخلفاء العباسيين»(١٩).

وخلاصة القول «أن الواجب واللازم هو تأسيس الحكومة، والذي لا يجوز هو عدم وجود الحكومة وترك الأمة في حالة ارتباك وفوضى واختلال وجمهور أهل السنة، يعترفون صراحة بأن المقصد الأصلي من منصب الإمام هو «سد الثغور وتجهيز

الجيوش وإقامة الحدود وقطع النزاع وفصل الخصام وإقامة الشعائر الدينية وأشباها من الأمور العامة والمشتركة بين المسلمين»(٢٠).

ويؤكد الكتاب فى نهايته «أنه لا معنى للبحث فى الخلافة فى أيامنا إذا أمعنا النظر فى مضامين النصوص الصريحة من جهة، ومن جهة ثانية فى شروط الخلافة وأنواعها وفى سائر المباحث التى سبق ذكرها»(٢١).

وقد نشرت جريدة «توحيد أفكار» من مراسلها فى أنقرة يوم ٢٦ فبراير أن مصطفى كمال باشا دعا الشيخ فوزى وزير الشريعة، وناقش معه «بشأن إلغاء الخلافة ووزارة الأمور الشرعية بغية توحيد الإدارة فى النظام الجمهورى، وإلغاء المحاكم الشرعية لأجل توحيد القضاء فى المحاكم الدينية على حد ما فعلت فرنسا، وغيرها من الجمهوريات وإلغاء المدارس الخاصة بالمشايخ بغية توحيد التعليم الأهلى وإزالة الأوقاف وجعلها ملكاً حراً للأمة تحت تصرف الحكومة(٢٢).

وعندما قام المجلس الوطنى الكبير بطرد الخليفة عبد المجيد وعزله ونفيه إلى سويسرا وإلغاء الخلافة حين قال مصطفى كمال أمام المجلس أول مارس «ولذلك يجدر بتركيا الجديدة أن تطرح هذا العبء عن عاتقها وتلقيه على أمة إسلامية أخرى ثم يتسنى للأتراك أن يرقوا بأنفسهم من غير أن تناهضهم أوروبا»(٢٣).

وحدث ردود أفعال مختلفة على المستويين الشعبى والرسمى للدول الإسلامية فنجد أن ملك الحجاز الهاشمى حسين بن على يدعى الخلافة، ويأخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرق الأردن، ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ووجد من يدعى أحقية ملك الأفغان فيها ولم تمضى أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بعقد مؤتمر إسلامى للخلافة فى مصر وأن يرشح ملك مصر خليفة للمسلمين، ووجد الملك فؤاد ضالته فى ذلك لأنه كان مكبلاً بالنظام الدستورى الجديد، وبدأ طريقاً ملتوياً عبر الأزهر، فاستعان بكبار علمائه، فى ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وألفوا لجنة تدعو «هيئة كبار العلماء والأمراء» للبحث فى أمر الشورى، وفى ٢٥ مارس اجتمعت ما سمى «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» برئاسة شيخ الأزهر أبو

الفضل الجيزاوى، وعضوية محمد مصطفى المراغى رئيس المحكمة العليا الشرعية، وعبد الرحمن قراعة ومحمد الببلاوى وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلى الأزهرالسابقين محمد حسنين ومحمد شاكر وآخرين عديدين، وبعد بحث طويل قرروا :

١ - كثر التحدث فى أمر الخلافة بعد خروج الأمير عبد المجيد من الآستانة.... لذلك رأينا فى خلافة الأمير عبد المجيد وفيما يجب على المسلمين اتباعه الآن.

٢ - الخلافة وتسمى الإمامة رياسة عامة فى الدين والدنيا قوامها النظر فى مصالح الملة وتدبير الأمة، والأمام نائب الشريف صلى الله عليه وسلم فى حياطة الدين وتنفيذ أحكامه وفى تدبير شئون الخلق الدينوية على مقتضى النظر الشرعى.

٣ - الإمام يصير بالبيعة من أهل العقد والحل أو استخلاف إمام قبله لابد من هذا من نفاذ حكمه فى رعيته خوفاً من قهره وسلطانه، فأن بايع الناس الإمام ولم ينفذ حكمه بعجزه لا يصير إماماً البته، وإذا تغلب شخص على الخليفة واغتصب مكانه انعزل الأول.[٢٤] وعلى هذا الأساس حددت الهيئة أن خلافة الأمير عبد المجيد خلافة غير شرعية.

وهذه النتيجة التى خلصت لها الهيئة، وراءها افساح الطريق بكل الأدلة الشرعية والفقهية لغرض سياسى محدد هو خلافة الملك فؤاد للمسلمين أن «ليس للأمير عبد المجيد بيعة فى أعناق المسلمين لزوال المقصود من الإمامة وأنه ليس من الحكمة ولا مما يلائم شرف المسلمين والإسلام أن ينادوا ببقاء بيعة فى أعناقهم لشخص لا يملك الإقامة فى بلده ولا يملكون هم تمكينه منها»[٢٥].

ودعت الهيئة إلى عقد مؤتمر دينى إسلامى يدعى إليه ممثلو جميع الأمم الإسلامية للبت فيما يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية. ويكون بمدينة القاهرة تحت رياسة شيخ الإسلام بالديار المصرية وذلك للمكانة الممتازة لمصر بين الأمم الإسلامية وأن يكون عقد المؤتمر فى شعبان (١٣٤٧هـ-مارس ١٩٢٥).

وهاجم الشيخ محمد قنديل الرحماني مشيخة الأزهر على أثر هذا البيان مفنداً وجهات النظر التي انطوت عليه بأن «مشيخة الأزهر ناءت في حكم الله تعالى في الخلافة والخليفة عن جادة الإفصاح، إذ أن عمل الكماليين مع الخليفتين (وحيد الدين) وعبد الحميد ليس من باب تغلب سلطان قاهر على خليفة إسلامي بانتزاع سلطانه قهر وغلبه، بل هو مروق والحكم الشرعي في ذلك وجوب محاربة الخوارج على الخلافة ومقاتلة الفئة الباغية».

ثم أردف الشيخ الرحماني «اللهم لا حول للإسلام والمسلمين ولا قوة للخلافة الإسلامية وأمير المؤمنين إلا بك وحدك فهيىء للإسلام من أمره رشداً وأمنحه ولها مرشداً وابعد الأيدي السياسية من التدخل في شئون دينك الذي أصبح سلعة يبيعها زيد ويشتريها شهاب الدين وفق علماء دينك إلى الدفاع عنه بغيرة وصرامة»(٢٦).

ويفند «علي عبد الرازق» قول مؤيدو الخلافة «أن الأمة اجمعت على نصب الإمام فكان ذلك إجماعاً وإلا على وجوبه» ويرى عبد الرازق «لو ثبت عندنا أن الأمة في كل عصر سكتت على بيعة الإمام فكان ذلك إجماعًا سكوتياً بل لو ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعة الإمامة، واعترفت بها فكان ذلك إجماعاً صريحاً لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعاً حقيقياً ولرفضنا أن نستخلص منه حكما شرعياً وأن نتخذه حجة في الدين»(٢٧).

ويتساءل عبد الرازق إذا كانت «تلك البلاد الإسلامية الواسعة – غير مصر – وقد كانت مركز الخلافة بعد سقوط بغداد أيام دولة المماليك حتى أخذ الخلافة الملوك العثمانيون – التي نزعت عنها ربقة الخلافة وأنكرت سلطانها وعاشت ومازالت يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء وعن الخضوع الوثني بجلالهم الديني المزعوم، أرأيت أن شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت وشئون الرعية عطلت أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة، وهل جعدتهم رحمة الأرض والسماء لما بان عنهم الخلفاء كلا»(٢٨).

وفى الجـزء الثـانى من الكتـاب يدلل على عـبـد الرازق على فكرته قـائلاً «ولأية الرسول على قومه ولاية روحية منشئوها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقًا تاماً يتبعه خضوع الجسم وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وارشاد وهذه ولاية تدبير مصالح الحياة وعـمارة الأرض تلك للدين وهذه الدنيـا، تلك الله، وهـذه الناس، تلك زعـامـة دينية وهذه زعامة سياسية وبابعد ما بين السياسة والدين»[٢٩].

ويضيف عبد الرازق «كان ذلك مفهوما للمسلمين، حينما كانوا يتآمرون فى السقيفة – عما يولونه أمرهم وحين قال الأنصار للمهاجرين (منا أمير ومنكم أمير) وحين يجيبهم الصديق رضى الله عنه «منا الأمراء ومنكم الوزراء» وحين ينادى أبو سفيان «والله إنى لا أرى لحاجة لا يطفئها إلا الدم يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم وإذ أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبى بكر واستقام الأمر تبين أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس الثورة والسيف[٣٠].

ولذلك يؤكد على عبد الرازق على صفحات السياسة (إن الدين لم يقيد المسلمين بنوع من تلك الأنواع إنما يترك لنا أن نختار منها أحدث ما انتجته العقول البشرية وأمتن مادامت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم، وأن المسلمين وحدهم هم أصحـاب الرأى فى اختيار نوع الحكم الذى يسيرون عليه وصورة الحكم الذى يعيشون تحت إدارتها لا يكلفهم الله أن يكرههم خليفة ولا أن تكون حكومتهم جمهورية انما هم الذين يختارون بمحض أرادتهم وعلى مقتضى مصلحتهم فإذا اتفقوا على نوع من الحكم راوه حسنا من عند الله حسن[٣١].

وقد عادت نبرة الخلافة مرة أخرى مرتبطة بنزوع سياسى مع تولى الملك فاروق الحكم، فتذكر نبوية موسى أنه أُنشأت جماعة «الرواد المسلمين» برئاسة نجيب الهلالى بك فروعاً لها فى الأقطار الإسلامية وكان فى النية أن يطوف وفد منها بلاد المسلمين بقصد بث الدعاية لخلافة فاروق ولكن الظروف حالت دون تنفيذ الرحلة[٣٢].

وتزامن مع الدعوة لخلافة فاروق ظهور كتاب محمد سيد الكيلانى (الشريف الرضى) وقد ضمنه فصلاً عن الخلافة أعاد إلى الأذهان مساوى هذا النظام والتباسه بالدين والدين منه براء كما يحلو للبعض أن يستخدمه استخداماً سياسيًا، فأن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يبتعدوا عن ذلك «فما جاهد أبو بكر حبًا فى الإسلام وحده وما حارب على فى سبيل الإسلام وحده وما ضحى عمر فى الذود عن الإسلام وحده، وما كافح عثمان هيامًا بالإسلام وحده، وإنما كان لكل واحد من هؤلاء مطامع شخصية تتستر خلف هذا الجهاد المصطنع والكفاح المتكلف وهذا الانتصار الزائف وهذا الاخلاص المبنى على غير أساس نعم كانت تتستر خلف هذا الجهاد وراء هذا الكفاح الأنانية والأثرة وحب الذات والرغبة فى السلطان»[٣٢] ويصل الكيلانى إلى نتيجة مفاداها «أن الخلافة كانت شؤما على الشرق والشرقيين وذلك لأن الخلفاء استغلوا الدين فى كل شيء يعود عليهم بالخير والمنفعة فباسم الدين استبدوا بالشعوب وباسم الدين أذلوا الشعوب وباسم الدين طبقوا على الشعوب وحرموها كل حرية واستقلال، ولقد أحسن مصطفى كمال رب تركيا الحديثة بقضائه على هذا الأثر البالى والطلل الدارس الذى لا حمل لوجوده فى عصر النور والعرفان[٣٣].

ويؤكد خالد محمد خالد فى كتابه «من هنا .. نبدأ» كان الرسول عليه السلام يحس أحساساً واضحا بمهمته ويعرفها حق المعرفة وهى أنه هادٍ وبشير وليس رئيس حكومة ولا جباراً فى الأرض. ويضيف «وصحيح أن الرسول فاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثير من مظاهر السلطة التى مارسها الحكام وأقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ، عظيمة السلطان كان العدل لحمتها وسداها ولكن هذا لا يعنى أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبر الدين بعض أركانه وفرائضه بحيث إذا لم يقم قد أنهد منه ركن وسقطت فريضة، بل أن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة – يباركها الدين ويعترف بها»[٣٤].

والحق أن القانون الإسلامى كان نظرياً بحتًا، فقد وضع مبادىء عديدة لم تطبق بعد، حقيقة أن بعض الكتاب المسلمين المحدثين يرون فى البيعة والاجماع وحض

القرآن على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دليلا على أن الإسلام يتضمن نوعا من الديمقراطية والتمثيل الجماهيرى الذى يحد من سلطة الحاكم المطلقة، إلا أن البيعة من الناحية التاريخية لم تعن العقد الاجتماعى بمفهومه الحديث كما أن الإجماع لم يعد خلع الشرعية على مواقف واقعية وفقا لما نصت عليه الشريعة من أن الجماعة لا تقر الخطأ وانزلق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى مستوى الضمير الفردى أما الشورى فلم تنصب فى نظم – بل إنها فى محك التجربة العملية كانت تمارس ممارسة خاطئة، ونخلص من هذا كله إلى أن الشريعة لم تنص من حيث ممارستها الفعلية على تعبير المسلم عن نفسه سياسياً بالشكل الذى نصت عليه وظلت السياسة امراً غريباً بالنسبة للمسلم ونما الاعتقاد بأنها مباءة للخطيئة(٣٥).

المراجع

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة – مطبعة الشعب – القاهرة ١٩١١ ص ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) المؤيد ١٣ أغسطس ١٩٠٧ .

(٥) أحمد لطفى السيد، صفحات مطوية ص ٩٩، ١٠٠ .

(٦) المرجع السابق ص ١٠١ .

(٧) المرجع السابق ص ١٠١ .

(٨) عبد الملك حمزة (معنى الجامعة الإسلامية) العالم الإسلامى ٩ نوفمبر ١٩١٦ .

(٩) المرجع السابق ص ١٤ .

(١٠) عبد القادر المغربى – الشريعة الإسلامية والشورى «الهداية» الجزء الثالث – السنة الأولى – ١٩١٠ ص ١٦٥ .

(١١) المرجع السابق، ص ١٧٣ .

(١٢) أحمد لطفى السيد (سياسة المنافع لا سياسة العواطف) الجريدة ٢١ أكتوبر ١٩١١ .

(١٣) طه حسين «مسألة الخلافة» السياسة ٥ نوفمبر ١٩٢٢ .

(١٤) عبد الغنى سنى – الخلافة وسلطة الأمة – مقدمة المترجم، مطبعة الهلال ١٩٢٤ .

(١٥) المرجع السابق ص ٧.

(١٦) المرجع السابق، ص ٨، ٩ .

(١٧)عبد الغنى السنى الخلافة وسلطة الأمة ص١٠ .

(١٨) المرجع السابق، ص ٢١ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢١ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٢١) المرجع السابق، ص ٦٦ .

(٢٢) نقولا حداد : وداعاً أيها الشرق – (الترك يتركون الخلافة للعرب والشرق لأهله ويبتغون الاندماج بالغرب) – مطبعة العلا – القاهرة ١٩٢٥ – ص٧٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص٧٦.

(٢٤) جملة المؤتمر الإسلامى للخلافة فى مصر أكتوبر ١٩٢٤– العدد الأول ص٢٠، ص٢١ .

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢ .

(٢٦) محمد قنديل رحمانى (الخلافة الإسلامية ومشيخة الأزهر) الأهرام أبريل ١٩٢٤ .

(٢٧) على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» بحث فى الخلافة والحكومة الإسلامية الطبعة الأولى – مطبعة مصر ١٩٢٥، ص ٣١.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٣٨ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣٠) المرجع السابق ص ٩٢–٩٣.

(٣١) على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» مقال بجريدة السياسة ٢ سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٨٤.

(٣٢) نبوية موسى (فاروق خليفة المسلمين) الفتاة – العدد الثالث – السنة الأولى – ٣نوفمبر ١٩٣٧ .

(٣٣) محمد سيد الكيلانى «الشريف الرضى» ص ٨٧.

(٣٤) خالد محمد خالد (من هنا نبدأ) ص ١٤١، ١٤٢ .

(٣٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة – الكاتب السنة العاشرة العدد ١١٧ سنة ١٩٧٠ ص ١٤٤–١٤٥ .

الفصل السادس

المرأة من الحجاب إلى السفور

الحجاب

ليس من الميسور أن نحدد على وجه الدقة الوقت الذى بدأ فيه الاتجاه فى مصر إلى تحرير المرأة، على أن شيئا من الاستقراء يرشدنا إلى أن هذا الميل وجد فى أواخر عصر إسماعيل، وفى أثناء عصر توفيق، ولكنه كان ميلاً خفياً غامضاً ليس له من الأثر الظاهر إلا قدر قليل، وهذا الميل فى نفس إسماعيل باشا الذى أراد أن يحذو حذو بطرس الأكبر قيصر روسيا، فيصدر أمراً عالياً برفع النقاب، ولو لم يضعف إسماعيل إذ ذاك إمام تذمر العلماء لكان الشأن غير ما كان(١).

«وكان لنساء روسيا، حجاب بالمعنى المعروف عندنا اليوم، فلما تولى الملك الإمبراطورى بطرس الأكبر أمر بترك هذه العادة، فرفعت النساء الحجاب وترك الرجال الملابس الشرقية»(٢).

والحقيقة أن مشكلة تحرير المرأة كانت تشغل الرأى العام فى مصر أيام حكم محمد على وأن «رفاعة الطهطاوى» قد تصدى لهذا الموضوع لكى يستنير الناس برأيه فى هذا الأمر الخطير، فهو إذن قد تحمل مسئولية الدعوة للسفور وتحرير المرأة فى المجتمع المصرى قبل قاسم أمين بنحو ستين سنة»(٣).

«ولما تأمل قاسم أمين حالة المجتمع المصرى وجد أن أس فساده هو نظام الأسرة المصرية، فانتهى إلى دعوته لتحرير المرأة وكان شديد الاهتمام بتبرئة الدين من استعباد المرأة ملقياً المسئولية كلها على تخلف المجتمع وتفسيرات رجال الدين فى المجتمعات المتخلفة»(٤).

ويقول قاسم أمين «أن ما أنشره اليوم بدعة، فأقول نعم أتيت ببدعة ولكنها ليست فى الإسلام بل فى العادات وطرق المعاملة التى يحمد طلب الكمال فيها، لماذا يعتقد المسلم أن عاداته لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولماذا يجسر على الاعتقاد فى عمله مع أنه هو وعاداته جزء من الكون الواقع تحت حكم التغير والتبدل فى آن واحد»(٥).

وقاسم أمين لا يطالب برفع الحجاب بالمرة بل يدافع عنه ويعتبره أصل من أصول الأدب التى يلزم التمسك بها، ولكنْ كل ما هنالك يطالب «بأن يكون الحجاب منطبقًا على ما جاء فى الشريعة الإسلامية وهو فى تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا لما عرض عليهم من حب المغالاة فى الإحتياط والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالأحكام حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة»(٦).

وعلى الرغم من ذلك كانت معارضة قاسم أمين ضارية حتى أنه أيقن أن مصدر السهام ستأتى له من رجال الدين فشحذ أسلحته مبكراً وفى نفس الكتاب «تحرير المرأة» هاجم ما يزعمه المسلمون اليوم دينا ويسميه عامتهم بل أغلب علمائهم بدين الإسلام، وقد اشتمل على أمور كثيرة من عقائد وعادات وآداب موهومة لا علاقة لها بالدين الحقيقى الطاهر إنما هى بدع ومحدثات ألصقت به فهذا الخليط الذى سماه الناس دينا واعتبروه إسلاماً هو المانع من الرقى»(٧).

ثم أصدر قاسم أمين كتاباً آخر فى عام ١٩٠٠ هو «المرأة الجديدة» وأن كان هذا الكتاب امتداداً لأفكار الكتاب الأولى وتأكيداً لها إلا إنه كان ينقصه التردد الذى ساد الكتاب الأول، فكانت أفكاره واضحة ومحددة «فالمرأة الجديدة هى ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها فى الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل

الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته نفسه ورسمت له الطريق التى يجب أن يستهلها، وانتهى به السعى إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة، والغى امتيازات الإشراف ووضع دستوراً للملوك والحكام واعتق الجنس الأسود من الرق، ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التى يفضلون بها النساء ولا يسمحون لهن بأن يساوينهم فى كل شيء»(٨).

ويقرر قاسم أمين «من ذلك الحين دخلت المرأة العربية فى طور جديد وأخذت فى تثقيف عقلها، وتهذيب أخلاقها شيئاً فشيئاً فنالت حقوقها واحداً بعد الآخر، واشتركت مع الرجال فى شئون الحياة البشرية، وشاركتهم فى طلب العلم فى المدرسة، وسماع الوعظ فى الكنيسة، وحضرت فى منتديات الآدب وجالستهم فى الجمعيات العلمية، وساحت فى البلاد، ولم يمضى على ذلك زمن طويل حتى اختفت من عالم الوجود تلك – الأنثى – تلك الذات البهيمية التى كانت مغمورة فى اللهو وظهر مكانها امرأة جديدة هى المرأة شقيقة وشريكة الزوج ومربية الأولاد ومهذبة النوع! غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا المقام الرفيع وأن تخطو هذه الخطوة على سلم الكمال»(٩).

هكذا حدد قاسم أمين بوضوح مأربه ومسعاه فى أن تصل المرأة المصرية إلى مقام المرأة الأوروبية. هذه المرأة هى نتاج المجتمع الصناعى الليبرالى والذى عمل على تحرير قواه من رجال ونساء من ربقة النظام الإقطاعى، بينما كان المجتمع المصرى يدخل ببطء وعن طريق الاستعمار ووفق خططه التى تناسب المصالح الاستعمارية فى المقام الأول – عصر التحديث وتقليص العلاقات الإقطاعية وبشكل تدريجى مما انعكس على وضع القضايا الاجتماعية ومنها قضية المرأة ففى هذا المطلب يستشرف قاسم أمين إمكانية التطور الرأسمالى المصرى وما يتتبعه بالضرورة من تغيرات سياسية واجتماعية وثقافية وحيث أن هذه التغيرات كما يرى قاسم أمين وبخاصة قضية المرأة لم تكن تتناقض مع الشريعة الإسلامية، فإذا كانت الشريعة الإسلامية قررت للمرأة كفاءة ذاتية فى تدبير ثروتها والتصرف فيها وحثت على تعليمها

وتهذيبها ولم تحجز عليها الاحتراف بأى صنعة والاشتغال بأى عمل وبالغت فى المساواة بينها وبين الرجل إلى حد أباحت لها أن تكون وصية على الرجل وأن تتولى وظيفة الإفتاء والقضاء أى وظيفة الحكم بين الناس بالعدل وقد ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أسواق المدينة نساء مع وجود الرجال من الصحابة، فهل يجدر بنا فى هذا العصر أن نغفل عن مقاصد شرعنا ونهمل الوسائل التى تأهل المرأة إلى استكمال هذه الحقوق النفيسة(١٠).

وربط قاسم أمين بين الحجاب ومشكلة المرأة ورأى أن «لو لم يكن الحجاب عيباً إلا إنه مناف للحرية الإنسانية وإنه ضار بالمرأة، حيث يستحيل أن تتمتع بالحقوق التى خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية، ولكن الضرر الأعظم فوق جميع ما سبق هو أنه يحول ما بين المرأة واستكمال تربيتها(١١).

وقد لاقت آراء قاسم أمين تأييداً تاماً عند الشيخ محمد عبده، وحدث فى ١٨٩٧ أن اجتمع الإمام وسعد زغلول باشا ولطفى السيد وقاسم أمين فى جنيف، وأخذ الأخير يتلو على الإمام بعض فصول من كتاب «تحرير المرأة»، فكان يوافق على ما فيها، وقيل أن بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه(١٢).

ومثلما حدث لكتاب قاسم أمين الأول، هاج العلماء ضد كتابه الثانى «تحرير المرأة»، وألفوا لجنة فيما بينهم للرد عليه باعتباره عملا خارجاً عن الدين «وللدفاع عن الإسلام من الخطر الذى حاق به وما أن تعمد هذه اللجنة شيخ من أكبر شيوخها هو المرحوم الشيخ محمد حسنين باشا ليضع كتاباً أقل ما فيه وصفاً لدعوة قاسم أمين أنها «تدليس إبليس»، ومن الذين ردوا على قاسم أمين المرحوم محمد طلعت حرب»(١٣).

وقد رد طلعت حرب على كتابى قاسم أمين فى كتابين أحدهما «تربية المرأة والحجاب» والآخر «فصل الخطاب فى المرأة والحجاب»، وقد اطلق معارضته لكل فكرة تتعلق بتعليم المرأة، ولما شرع طلعت حرب فى هذه الحملة وقفت كثير من فئات الشعب جانبه وأيدته، فأستهدفت قاسم أمين بالإهانة تلو الإهانة»(١٤).

وأكد طلعت حرب : أن وظيفة المرأة «لقد خلق الله المرأة للرجل للملاذ الدنيوية، وحفظ الشئون المنزلية، وإنه لم يخلق النساء لمغالبة الرجال، ولا للإدارة والسياسات، ولو شاء لأعطاهن الشجاعة والبسالة والفتوة، والشهامة مع أن الأمر بخلاف ذلك(١٥).

ويهاجم طلعت حرب قول قاسم أمين في الحجاب، يقول محرر المرأة أن البرقع والنقاب غير معروفين في الإسلام، وهذا قوله ما يدفعه ما جاء في نفس كتاب «تحرير المرأة» من أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة من لبس القفازين والنقاب وهل لذلك معنى سوى أن النقاب كان موجوداً ومعروفاً وإنه كان معمولاً به وواجباً وكان النساء يستعملنه حتى في وقت الإحرام فنهاهن النبي صلى الله وعليه وسلم من ذلك في هذه الحال يدل على استعمال إياه ما تقدم من الاخبار. وقول عمر رضى الله عنه لجارية مقنعة «القي القناع، ولا تتشبهي بالحرائر» وقوله لآخرى «يالكعاء اتتشبهين بالحرائر»، وقوله «القناع للحرائر كيلا يؤذين»(١٦).

ولكن من الغريب أن طلعت حرب باشا اتخذ أيضاً من الدين تكأة يحاج، ويحارب بها قاسما فيما ذهب إليه من نصرة المرأة، وتشجيعها وهذا التناقض في الظاهر في أن يواتي الدين نصير المرأة كما يواتي خصمها، وهذا يرجع بلاشك إلى أن المبادىء الدينية بوجه عام تحتمل تفسيراً واسع النطاق يتسنى تطبيقها في جميع الأوقات، وفي مختلف الأوضاع، وحيث أنها مبادىء عامة، وفي الإمكان أن يجد فيها الإنسان من الحجج ما يؤيد تحرير المرأة، أو ما يعاكس ذلك ولهذا ينبغي للمرء أن يكون حسن النية فيفسر الدين دون تميز مقتبس اعمق معانيه وأوسع أهدافه»(١٧).

ولما كانت المرأة عند طلعت حرب – وفي رأي البورجوازية كلها – تقوم بدور بالغ الأهمية في الحياة الاجتماعية ربما جعلها «حجر الزاوية في العائلة»، فإنه كان يشعر بأنه يتعين السماح للمرأة المصرية بالاحتفاظ بمكانتها التقليدية، وهكذا لم يكن تغلغل رأس المال الأجنبي في مصر، وفي العالم الإسلامي بوجه عام هو بالمعنى الاقتصادي فحسب بل لقد تعرض في نفس الوقت لتضامن العائلة المصرية عندما أتى إليها بأفكار المساواة بين الجنسين، وخاصة في مجال التعليم وفي هذا الإطار يمكن فهم أفضل ما

يكون الفهم رد الفعل الحاد من جانب طلعت حرب وآخرين على قضايا خلع الحجاب»[١٨].

وواجه طلعت حرب شأنه فى ذلك شأن الشيخ محمد عبده تناقضاً لم ينجح فى حله مطلقًا، فقد «كانت رؤية طلعت حرب فى الدمج المرضى للجوانب الخاصة للمجتمع الإسلامى، وما بين التكنولوجيا الغربية متمثلاً فى ذلك النموذج اليابانى، ففى خطبة له فى باريس سنة ١٩٢٥ فى ٢٣ سبتمبر قال: «خذوا اليابانيين مثلاً تروا أنهم اقتسبوا من الغرب أشهى ثروات العلوم، والفنون غير أن عقليتهم بقيت دائمًا عقلية يابانية، وثقافتهم ثقافة يابانية مشتركة مع الأمم الغربية فى الأصول النامية من رأس مال البشرية العقلى العام»[١٩].

وهذه المنهجية فى رؤية المشروع الحضارى المصرى لدى طلعت حرب لم يجعله يتردد رغم معارضته لمذهب قاسم أمين فى «أن يعتنق هذا المذهب فى غير تحفظ أو تحرز بل فى شيء من التطرف فهو الذى قام بإنشاء شركة ترقيه التمثيل التى تضم عدد غير قليل من الفتيات المصريات اللآتى يعملن فى التمثيل[٢٠]. ونهاية القول فى تقييم موقف طلعت حرب الذى بدأ متناقضا، فتلك المعركة التى خاضها فى مواجهة تطور المرأة وعملها على أسس سلفية فى العقد الأول من هذا القرن ما ليث أن تخلى عن أفكاره فى الممارسة العملية عشية ثورة ١٩١٩ تلك الثورة الوطنية التى سمحت للبورجوازية المصرية أن تلعب دوراً رئيسياً فى عملية التطور الاجتماعى والسياسى، فإذا كان طلعت حرب شرع عشية الثورة فى انشاء السينما المصرية وأسس المسرح القومى المصرى ونهض ببنك مصر وشركاته المتعددة فى مواجهة رأس المال الأجنبى وهيمنته وفتح الأبواب الواسعة فى ظل الحمية الوطنية لأستثمار أموال المصريين وأتاح فرصا عديدة للعمالة المصرية سواء كانت من الرجال أو النساء، هذا موقف طبيعى وليس متناقضا لرائد مثل طلعت حرب، ففى الفترة الأولى تماثل مع قيم وثقافة مجتمع تحكمه أفكار عصر شبه أقطاعى وكذلك مواجهة التأثيرات الاجتماعية السلبية لنمو واضطراد الهيمنة الرأسمالية الاستعمارية، ومع تطور الطبقة

الجديدة التى حاولت المزاحمة والسيطرة على سوقها القومى، كانت الطفرة التى حدثت فى النمو الرأسمالى فى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى ووضوح وتبلور البورجوازية المصرية استتبع ذلك الحاجة الحتمية لابعاد أى أفكار لا تنسجم وتتوائم مع التطور حتى لو كانت داخل شخصية بعينها انسجمت مصالحها مع الأوضاع الجديدة، ولا يعتبر ذلك نوعاً من «الشيزوفرينيا» أصاب طلعت حرب بقدر ما هو الانسجام المطلوب إلى حد كبير بين القاعدة المادية لعلاقات التطور الاجتماعى والأفكار والقيم السائدة والتى بالضرورة تخدم النمو الرأسمالى فى عملية تبادلية من التأثر والتأثير.

وكان هناك فى أوائل القرن موقف «وسطى» تقوده ملك حفنى ناصف «باحثة البادية» بين الدعوة للحجاب ورفض الحجاب، ففي رد ملك حفنى على عبد الحميد حمدى وانتقاده للحجاب، خلصت فى ردها إلى «أن خروجنا بغير حجاب لا يضر فى نفسه إذا كانت أخلاقنا وأخلاق رجالنا على غاية الكمال، وأظن أن هذا مستحيل، أو بعيد الحصول، فإذا حصل النموذج وكان على هذا الشرط، فلا اعتراض لى عليه»[٢١].

والحقيقة المذهلة لوجهة نظر ملك حفنى ناصف تأتى من قدرتها البارعة على إدراك الحتمية التاريخية للتطور الاجتماعى للمجتمع، وتقرر أن هذه القضية أو مسألة الحجاب مرهونة بالتطور الاجتماعى لحلها ولكن دون التعسف، والإعداد والتجهيز بما يجعل هذا التطور على أسس راسخة قوية من انسجام العلاقات الاجتماعية والثقافية مع متطلبات هذا التغيير والتطور، فلم تكن قلقة بشأن السفور ولابد أن يجيء على مجتمع وقد تحلى بالتربية والتعليم وحسن الادراك ودرء المفاسد به، حينئذ لا يكون السفور مجرد نزعة تقليد للغرب فى سفوره، ولعدم توافر القاعدة المادية والثقافية لهذا الفعل الاجتماعى سيصبح تقليداً مبتذلاً يجر أشد العواقب على المجتمع المصرى، ولقد حددت ذلك القصور برأى قاطع «إنما أريد مذهباً وسطاً بين السفور الغربى والحجاب المصرى القديم، بحيث لا يكون اختلاطاً يبعث على الشطط ويفنينا فى الافرنج، ولا حبساً يضايق الجسم والعقل ويضيع المصلحة». أريد أن نمشى على سنة العرب أيام

النبى صلى الله عليه وسلم والفترة التى تلته أيام كان الإسلام صحيحا لم تعبث به أيدى الفقهاء وذوى الأغراض من الملوك والسلاطين، أريد أن نطبق عاداتنا على الشرع والسنة الشريفتين بغير جمود ولا تعصب فلا نحرج أنفسنا بالاختباء إذ لزم السفور ولا نرخى لأصواتنا بالسفور لمجرد تقليد الغربيين إنما نختار لنا أدفعهما للضرر فإذا أنا لمت المنادين بالسفور فلانهم متسرعون وأكثر هؤلاء من الشبان المتفرنجين يرون كل شيء غربى حتى لمحض كونه غريبًا ولم تحنكهم التجارب فيعلموا أن الانتقال المفاجيء حال شديد الضرر وخيم العافية[٢٢].

وربط شبلى شميل بين نظرية تطور الأنواع ومسألة المساواة بين الرجل والمرأة «إذا نظرنا إليها الآن من حيث الفروع البشرية أعنى المقابلة بين الشعوب المختلفة فنجد نفس النتيجة التى وجدناها فى الأنواع، أعنى أن المرأة تنحط عن الرجل كلما كان اعرق فى الحضارة والمدنية وتساويه، وترتفع عنه كلما كان أقرب إلى البداوة والخشونة جسدياً وعقلياً.. ففى الطبقات السفلى تكون الصفات العقلية والأدبية بين الرجل والمرأة متساوية، لذلك كانا كلاهما أقرب إلى الإتفاق من الاختلاف، وليس الأمر كذلك فى الطبقات العليا الرفيعة المدارك»[٢٣].

والحقيقة أن رأى شميل قد يكون صحيحاً بالقياس للمجتمعات ذات أنماط أنتاجية محددة، فقد يكون صحيحاً أن نحكم أن العلاقات الأسرية أو العلاقة بين الرجل والمرأة فى المجتمع المشاعى الأول كانت لصالح المرأة أكثر من الرجل، ولكن فى العصر العبودى وتحول نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج القائمة إلى الملكية الخاصة ثم الإقطاعى لتتحول السيادة إلى الرجل، وحين نذكر المجتمع الرأسمالى الحديث فقد تتقارب الصفات والمدارك بين الطبقات السفلى حسب تعبير شميل إلا إنه ليس هناك مساواة بين الرجل والمرأة، بل أن المرأة هنا تعانى قهراً مركباً فى علاقته من كونها امرأة فقيرة وتعيش فى مجتمع أبوى، وتسوده علاقات الإنتاج الرأسمالية التى تحرر المواطنين سياسياً ولكنها تعيش القهر الاجتماعى والاقتصادى.

لقد كانت الحركة الوطنية ١٩١٩ من أحسن الظروف الملائمة لبعث قضية المرأة، فقد سبقت الثورة دعوات لتحرير المرأة كانت أهمها على الإطلاق دعوة قاسم أمين، ولكن صدى هذه الدعوات لم يظهر إلا فى ١٩١٩، وصحيح أن جهود قاسم أمين وزملائه قد مهدت السبيل لها فيما بعد، ولكن فى أيام الحملات التى شنها أنصار المرأة لم تظفر بأى تقدم جدى، إلى الحد أن قاسم أمين لم يجرؤ رغم دعوته هذه إلى تحرير نساء أسرته، وكان خصومه يتحدونه بإظهارهن سافرات فلا يستطيع(٢٤).

ولما اقدمت السيدة هدى شعراوى.. على نزع الحجاب مختارة كان عملها موضع استنكار عند الكثير واسند المستنكرون حجتهم إلى الدين والدين لا شأن له فى ذلك الأمر، لأن الحجاب نشأ عن التقاليد الاجتماعية، فقد كانت زوجات النبى الكريم يألفن الحجاب وكان النساء يحذون حذوهن، فالحجاب من التقاليد التى تخلع على المرأة ثوباً من الكرامة»(٢٥).

وذكرت السيدة نبوية موسى «أنها أول مصرية كشفت وجهها، وقابلت فى الترام ذات يوم سيدة تلبس نقاباً أبيض شفافاً يظهر جميع محاسن وجهها، وقد بدأ من تحته صدرها العارى وذراعاها ونظرت السيدة إلى نظرة دهشة، وقالت أمسيحية أنت يا سيدتى قلت : إنى مسلمة. قالت : وكيف تكشفين عن وجهك. قلت : وهل ستر النقاب شيئاً من محاسن وجهك.. أما أنا فلا ترين منى إلا وجه طبيعياً لا يلفت النظر لأنه كما خلقه الله. قالت : صدقت، ولكنها العادة تزين لنا القبيح(٢٦).

ومحصل القول أن حجاب النساء وعادتهن وموقفهن إزاء الرجال يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وهذا الاختلاف ناشىء عن سنن إلهية، ونواميس عمرانية لا يمكن لأحد أن يغير أو يبدل فيها وحاشا الدين الإسلامى – دين الفطرة والعقل – أن يصادم هذه النواميس، وإنما يحرص على حفظ روح تشريعة ، ثم يدع جسم العادات والتقاليد تتغير حسب وطأة النواميس»(٢٧).

والحقيقة أن قضية تعارض الدين مع النواميس العمرانية تلك القضية قد حلها إسماعيل مظهر بشكل أساسى دون الوقوع فى محاولة التوفيق التى قام بها باقتدار كل

من قاسم أمين والشيخ محمد عبده ويعتبر الأخير رائد المدرسة التوفيقية من حيث ضرورة الجمع بين العلم الحديث ومنجزاته وبين الدين بصورة تحقق تقدم وتطور المجتمع الإسلامى المعاصر ورغم أن نقاط الخلاف بين المحافظين والليبراليين (الذين كان خصومهم يصفونهم بأنهم متفرنجين) كانت آنذاك قد عزت واضحة ومحددة فقد ظلت مسألة الإسلام والتحديث تشكل جوهر الجدال حول القضايا التى تتعلق بالحرية الفردية والحكومة النيابية وحرية الفكر بعيداً عن سطوة رجال الدين وفصل الدين عن الدولة بالاضافة إلى قضية تحرير المرأة، ورغم أن الطرفين كانا متفقين بشأن قضية الحرية المدنية، فقد ظل الخلاف قائما بشأن حرية الفكر وقضية المرأة(٢٨) هذا الخلاف بين المحافظين والليبراليين كان فى أساسه محتكما للدين لكلا الطرفين ومن هنا جاءت المجادلة الطويلة التى استمرت طوال نصف قرن منذ كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين وحتى «من هنا ... نبدأ» لخالد محمد خالد. غير أن إسماعيل مظهر قد انتقل بهذا الصراع الدائر إلى نقطة أعلى حيث أننا لابد وأن نرى النص القرآنى فى ظرفه التاريخى المحدد والبيئة الاجتماعية المغايرة والمختلفة عن البيئة الاجتماعية اليوم ودعا إلى أن «المجتمع وتغيره لابد وأن يستند إلى فلسفة مغايرة ومناسبة للحياة الجديدة فلسفة العلم - ويستطرد - ينبغى إذ أردنا أن نضرب بسهم فى هذه الحياة الجديدة أن نتحرر من التقاليد والأفكار العتيقة التى أصابها الإغلال والنساء تتحرر من الآثار التى ورثناها عن أزمان خالية تلك أن صلحت لزمن فقد مضى زمانها وأن أرضت فى العصور الخوالى نفوسا وأرضت مشاعر ونزاعات فقد ماتت تلك النفوس والمشاعر والنزعات وتبدلنا نفوساً جديدة ونزعات ومشاعر تلائم روح العصر الذى نعيش فيه وتتفق ومسيرة الحضارة(٢٩).

ويهاجم إسماعيل مظهر رجال الدين الرجعيين الذين يعمدون إلى تفسير النص القرآنى إلى ما غير ما يرمى إليه ليحرم على المرأة كل زينة «إن المصيبة التى أصابنا بها أولئك المستغرقين بمنظار الحياة القبلية البدائية، أنهم يعتقدون أن كل تجمل تبدو به المرأة هو تبرج الجاهلية الأولى ذلك وأن الحقيقة أن المرأة فى هذا النص غير ممنوعة من التبرج اللهم إلا تبرج الجاهلية الأولى(٣٠).

وهكذا يرى «مظهر» أن الإسلام لم يمنع حتى التبرج إنما ما نهى عنه هو تبرج الجاهلية الأولى ويجزم قاطعا أن النص الكريم إنما انصب على حالة معينة المقصود بها عادة أُلفتْ فى الأزمان الأولى، كانت فى نشأتها شعيرة دينية من شعائر الوثنية، فإن البغاء على ما يعرف الآن من تاريخه وتطوره قد نشأ نشأة دينية فكان شعيره من شعائر التقرب من الآلهة وصورة من التضحية يقصد بها العبادة، وأن الحاح الغريزة الجنسية كالحاح جميع الغرائز مبعث للألم.... وكان مما يقرب إلى الله إطعام المسكين والفقير وابن السبيل وعلاج المريض ونصرة الضعيف مما حضت عليه جميع الأديان زلفى إلى بارى الأشياء، وما هذه الأشياء إلا ابتغاء أن يكفى الفرد الغنى والقادر الفقير والمعدوم والمسكين الحاح غرائز الطبع التى تحدث الألم، ومن هنا نشأ البغاء نشأة دينية حتى اعتقاد أن إرضاء غريزة الجنس ووضع حد للألم يباشره الحى فهى صدقة يتقرب بها إلى الآلهة، وكان على مفترق الطرق فى السبل الموحشة التى كان يخترقها التجار والمسافرون وكانوا يتنقلون عادة جموعاً من الرجال بلا نساء، اتخذت بعض المتعبدات صوامع ليبذلن للمسافرين أنفسهمن ولحومهن درءاً لإلحاح الغريزة الجنسية المؤلمة صدقة لوجه الآلهة تقرباً إليهم(٣١).

ويؤكد «مظهر» أن النص القرآنى انصب على هذه الحالة التى كانت قريبة العهد من العرب وعند انتشار الإسلام نص على عدم الرجوع إليها لأنها منافية للآداب والدين القيم، وأوضح «مظهر» ذلك لا أن التطرف فى ذلك إلى الحد بالقول أن كل زينة تتزينها المرأة هى تبرج وأنها من تبرج الجاهلية الأولى وينبغى فى جميع الحالات وما يقابلها من الأشياء التى لا ندركها ادراكا يفصح جميع ملابساتها أن نلجأ للتاريخ والمدونات والروايات المأثورة .. لنعرف أى حالة تشير وإلى أى ملابسة ترمى(٣٢).

ويعتبر رأى إسماعيل مظهر أوضح الرؤى العلمانية التى استندت فى أساسها على أن المجتمعات تتغير وفق قوانين التطور ولا يمكن نعتمد الحياة والعرف القبلى فى هذا المجتمع الحديث قد تطرق إلى تفنيد التأويل المفتعل والانحراف بالفهم لاغراض

محددة من رهبة التطور وتسلط الأوهام عليهم ،ولبسط نفوذهم وسلطاتهم على الناس حبا في الاستعلاء والتسلطية الممجوجة من بضعة نصوص أشير إليها وقامت في عصور غابرة، سبيلا إلى استعباد المرأة استعباداً أبديا(٣٣).

لأحوال الشخصية

كانت مسألة الأحوال الشخصية من أشد المسائل حساسية، في قيام هذه الأحوال على نصوص وقيم الدين بشكل مباشر، وكان لابد أن يكون الاصطدام بهذه القيم والنصوص إذا ما تطلع أحد المفكرين في إعادة تنظيم هذه المسائل بما يتواكب مع الأوضاع الراهنة في المجتمع، على أن الأغلب الأعم قد اجتهد في إيجاد صيغة توفيقية ما بين الدين وبين ما يتناسب مع الأوضاع الاجتماعية للمجتمع الحديث، وآخرين قد لجأوا إلى التبرير وقليلين اعتمدوا على أن هذه القيم إنما تخص أوضاع مجتمع قديم قد تغيرت كل قيمة بفعل التطور الحتمي لقانون التغيير والتبديل، بل وزاد البعض برفض نصوص قطعية للقرآن بالمقابلة لتعطيل حدود أخرى نص عليها القرآن لمقتضيات اجتماعية.

وسنتعرض لك هذه القضايا فيما يخص الأحوال الشخصية على حدة بادئيين :

الزواج

فإذا تأملنا أحكام الإسلام في حق الفتاة في اختيار زوجها اتضح لنا في غير تردد أو غموض أن هؤلاء الرجعيين الذين ينكرون على الفتاة المصرية هذا الحق بدعوى التقاليد بل والدين إنما يزورون مبادىء الدين الإسلامي الذى أقر حق الفتاة في اختيار زوجها ولم يحرم الاختلاط، بل أباح تعرف الخطيبة بخطيبها ومجالستها إياه وحرم الإسلام تزويج الفتاة على غير إرادتها وجعل ذلك بطلانا للزواج،(٣٤).

وهاجمت نبوية موسى رجال الدين ،الذين اختلفوا في مقدار الصداق واستدل بعضهم بالحديث الشريف على أنه يكفى فيه لو خاتم من حديد، وهذا التقدير لا يتفق مع روح العدل والحكمة اللذين قصدهما القرآن الكريم ولعل العلماء قرروا ذلك المبلغ

الزهيد لأنهم هم الدافعون للمال ولو كلف الله المرأة دفع الصداق لقرروا كثرته وذكروا قوله تعالى «وأتيتم إحداهن قنطاراً» نعم كانوا سيكررون تلك الآية مستشهدين بها على كثرة المهر[٣٥].

وكذلك قضية القوامة فى الزواج فإذا كان الإسلام قد نص فى القرآن على قوامة الرجل على المرأة «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» وقوله تعالى «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة» صدق الله العظيم ويعتقد إسماعيل مظهر أن «القول بأن الرجل قوام على المرأة إطلاقًا وبغير قيد فيه منافاه للعقل، وفيه معاداة لكل ما أضفى الإسلام الحنيف على المرأة من الحقوق وما حدد لها من منزلة فى الحياة ذلك بأن كل ما فيه صفة الإطلاق فيه صفة الاستبداد والتحكم وإخضاع الإرادة»[٣٦].

وترى إنجى أفلاطون «أن نصوص القرآن تضمنت فى بعض المواضع تفضيل الرجل على المرأة، ولم تطلق هذا التفضيل إطلاقًا يدوم على الزمان والمكان وتغير الظروف والأحوال.. فكما أن رجال الفقه قد اتخذوا من الاجتهاد وسيلة لاستنباط المبادىء الدينية والدنيوية، فيما يجد من الظروف وما يستحدث من أحوال المعيشة والمعاملات، فإن الأجدى بهم أن يتجهوا فى تقدير مطالب المرأة ووجهة النظر والاجتهاد فيما يتطلبه تطور المرأة فى المجتمع الحديث بل وتطور المجتمع الحديث ذاته[٣٧].

وهذه الدعوة للاجتهاد عند انجى فى مسألة قوامه المرأة لم تكن من فراغ فقد رأت أن حكم الإسلام فى الزنا وهو الحكم الذى ذهب القانون المصرى إلى نقيضه تماماً فهو الرجم للزانى والزانية معا – وليس الزانية فحسب، فقد حرم الإسلام الزنا على الرجل والمرأة عن قدم المساواة دون تمييز أو التماس الأعذار فى جريمته النكراء، ولكن واضعى القانون الوضعى لم يجدوا بأساً فى الخروج عن الإسلام ويحيدوا عن مبادئه لصالح الرجل ولم ينطقوا يوماً باستنكار هذا المذهب الذى ذهب إليه القانون الوضعى، لو على سبيل الإيهام بأنهم أنصار الدين بالقول فى الظاهر[٣٨].

وبرقت فى مجلة «المرأة المصرية» فى العدد الأول منها - يناير ١٩٢٠ - دعوة عبده البرقوقى المحامى بطنطا، هذه الدعوة مفادها دعوة كلا من الطائفتين الإسلامية والمسيحية إلى الالتقاء فى منتصف الطريق فيما يخص قضايا الأحوال الشخصية وبالتحديد فى قضية وضع نظام عام للطلاق يكون بمثابة سياج للعائلة المصرية ويرى أن اتحاد الأمة المصرية فى الأصل والتجانس فى الأخلاق والعادات يمكن من ذلك. ويرى فى الأفق أن الأمة سوف تتحد فى أحوالها الشخصية كما أتفقت فى مراميها الوطنية «وتتزاوج الطائفتان وتتقاضيان فى أحوالهما الشخصية أمام محكمة واحدة، وعلى قانون واحد، وبذلك تتم وحدتنا القومية.. ولابد من محاربة الخرافات والقضاء على بعض المراسم النسائية الممقوتة والعادات البربرية الموروثة عن الأجيال المظلمة وسنجد فى هذا السبيل مقاومة شديدة من المحافظين الذين كثيراً ما يتخذون الدين حليفاً لهم فى الدفاع والهجوم وهو برىء مما ينسبون إليه[٣٩].

وهذه الدعوة كما توقع صاحبها، كانت لابد وأن تجد معارضة كبيرة، رغم أنها صدرت فى قمة الموجة الثورية للمجتمع المصرى عقب ثورة ١٩١٩، وتباين ملامح الليبرالية المصرية فى السياسة والاقتصاد، وتأثير ذلك على العلاقات الاجتماعية، ولكن تلك الدعوة ما كان يمكن أن تقفز فوق كل التراث الهائل، والحدود الفاصلة بين الطائفتين الإسلامية والمسيحية لتجعل منها شريعة وأحوال مشتركة وعامة فى أدق وأقرب الأمور إلى الدين والملة فيما يختص بالزواج بينهما، حيث أن الدين الإسلامى قاطع النص فى ألا يتزوج «المشرك» أو غير المسلم المسلمة»، وليس أدل على ذلك فى الواقع حين رفعت دعوى التفريق من قبل الأساتذة على المسلاوى ومحمود حفناوى وعبد الحميد رضا وسيد سليم درويش المحامين الشرعيين بمصر بطلب التفريق بين قلينى فهمى القبطى والسيدة بلقيس سليمان المسلمة[٤٠].

ولعل مضمون ونص الإعلان الخاص بالتفريق يوضح بجلاء سعادة المعلن إليه الأول مسيحى وحضرة المعلن إليها الثانية مسلمة وقد إعلن زواجهما ونشر عند حصوله بالصحف السيارة وغيرها وأصبحا يعاشران بعضهما معاشرة الأزواج وصار

ذلك مشهوراً عند الناس، وبما أن الشريعة الإسلامية الغراء تأبى ذلك الزواج وتمنعه ولا تقر زيجة من هذا القبيل حفظاً لنظام المجتمع الإسلامي حتى لا تتأثر عقائد المسلمات بعقائد أزواجهن إذا تزوجن بمن لا يدين بدينهم ولأن الكرامة القومية الإسلامية والعزة الدينية تأبى أن تكون المسلمة فراشاً لغير المسلم وقد قضى الله بذلك حيث قال في كتابه الكريم «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» «ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا» وبما أن حضرات الطالبين من رجال الشرع والقانون قد رأوا ما أحدثته هذه الزوجية الباطلة من جرح عميق للشعور الإسلامي وآلام شديد لأحساس الأمة المصرية ودينها الإسلام عما صار حديثاً يفيض بالألم والامتعاض في الأندية والمجالس ولأن هذا الزواج باطل شرعا وقانونا للمفاسد الكبيرة التي ذكرنا شيئاً منها تلقاء ذلك طلب الطالبون إلى حضرتي المعلن إليهما أن يفترقا عن بعضهما ويمتنعا عن المعاشرة لأن ما يسميانه زواجاً بينهما إنما هو باطل لا يترتب عليه أي أثر لا يبيح لهما المباشرة الزوجية فأبيا ذلك مصرين على استمرار هذه المعاشرة زاعمين أن ما بينهما من رابطة وجاذبية لا يقف في سبيله أي شيء وهذه إباحة لا تقرها الشرائع وذلك رغم السبق الكبيرة التي بلغها سعادة المعلن الأول الكامنة بين مواطنيه وبما أن هذه حالة تقتضي من كل أمرئ أن يتقدم إلى القضاء طالبا التفريق بين هذين المتعاشرين منها دعوى حسبة فكان لزاماً علينا القيام بذلك(٤١).

تعدد الزوجات

كانت مسألة تعدد الزوجات من أهم ما عالجه الشيخ محمد عبده في مقال طويل بجريدة الوقائع المصرية العدد ١٠٥٦ سنة ١٢٩٨ هـ «فالشرط الأساسي لجواز تعدد الزوجات في الإسلام هو التثبت من صحة معاملة النساء معاملة عادلة، فإذا لم يكن في الإمكان تحقيق العدالة بصورة أكيدة قاطعة فلا يحق للرجل الاقتران بأكثر من زوجة، وقد يصح القول بأن العرب منذ انتشار الإسلام قد تيسر لهم تحقيق العدالة الدقيقة بين الزوجات، أما الآن وقد تطور المجتمع وزادت مطالب النساء فقد أصبح متعذراً، أو يخيل إلينا أنه يستحيل على رجل مقترن بأربع نساء لكل منهن شخصيتها ولكل عاداتها أن يعاملهن معاملة ومعيشة عادلة من الناحية المادية»(٤٢).

وترى درية شفيق، وإبراهيم عبده «إذا كان القرآن يسمح بتعدد الزوجات كضرورة فردية واجتماعية، ولكن ذلك لا يعنى أنه يؤيد هذا النظام نفسه والدليل على ذلك ما نراه من عدم وضوح التعاليم الدينية فى شأنه، بل نستطيع أن نرى فى قوله تعالى «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» تحريما للزواج بأكثر من واحدة»(٤٣).

وبينما رأى سلامة موسى أن العائلة المصرية لابد أن تكون مثل العائلة الأوروبية «زوج وزوجة وأولادهما بلا ضرار بحيث يعاقب بالسجن كل من يتزوج أكثر من امرأة ويمنع الطلاق إلا بحكم المحكمة»(٤٤).

كما دعت درية شفيق المشرعين أن ينظروا فى «أمر إلغائه – تعدد الزوجات– ويضعوا لهذا الغرض نصا صريحاً كما فعلت بعض البلدان الإسلامية»(٤٥) و«مظهر» يمسك بالآية الكريمة «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة – تكملة الآية – «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» بأن «معناها الصريح لهذا القول العلوى، أن استطاعة العدل محال ويكون الحكم هو التزوج بواحدة»(٤٦).

وبطريقة أكثر تحديداً يرجع مظهر أن «ذيوع عادة التزوج بأكثر من واحدة كانت حاجة اقتصادية، وكذلك الإقلاع عن هذه العادة فى وقتنا الحاضر هى ضرورة اقتصادية، إذا لم يكن اختفاء هذه الظاهرة راجعًا إلى استعلاء فى التصور والفكر واستنارة العقل ورقة المشاعر. وقد كانت مصر من البلاد الزراعية، وقد احتاجت على مدار العصور إلى اليد العاملة فى الزراعة ..... وكانت أكثر الأسر الريفية رفاهية وسعادة هى أكثرها ثروة حيوانية وبشرية ولذلك عمد الرجال إلى التزوج بأكثر من واحدة طلباً للثروة والغنى عن طريق العمل العضلى فى الحقل وفى البيت»(٤٧).

الطلاق

أكد قاسم أمين «أن المصريين الذين يفهمون أن للزواج معنى غير الاستمتاع المؤقت هم تابعون لقانون الحب والأمانة والإخلاص لنسائهم وأولادهم، قانون أعلى من مبادىء حب الذات الذى وضعها بعض فقهائهم»(٤٨).

واستنكر قاسم أمين أن يكون قرار الطلاق متروكًا لرأى الرجل ففى هذه الحالة «يستحيل أن يثبت فى نفوس الرجال والنساء أن أساس فكرة الزواج الاستمرار، والمعاشرة إلى آخر الحياة»(٤٩) ووجد قاسم أمين فى هذا النظام الذى يطلق يد الرجل فى مسألة الطلاق أقرب إلى الدعارة المقننة «فالزواج عندنا حيازة رجل لامرأة يومًا أو شهر أو سنة أو عدة سنين حيازة تنتهى بمجرد إرادة الرجل لا فرق بينها وبين الحيازة غير الشرعية وأجاز للرجل أن يدفع زوجته إلى الباب ويقول لها أخرجى»(٥٠).

وتتساءل منيرة ثابت فى جريدتها «الأمل» التى أصدرتها عام ١٩٢٥ «وأحكام الشريعة فى الزواج والطلاق. هل من الشرع أن تقعد الزوجات لمحض الإمتاع كما يحدث الآن؟ هل من الشرع أن يقسم أحدكم يميناً بالطلاق فى شأن له ثم يكذب أو يحنث فتمس امرأته طالقًا وينهدم بناء أسرته على رأس اعضائها؟ إن هذا ليس من الدين فى شىء كما تعلمون، ولكن ما هذه النعرة الدينية من النفاق وأننا نؤكد للذين يظهرون لنا بمسوح الدين أننا لا نفزع من ضجتهم وأن صراخهم لا يعدو إلا إظهار مواضع الضعف فلا يسرفوا فى التجنى علينا بسلاح الدين لأنه فى الحقيقة سلاح ذو حدين وقد يرتد إلى صدر الضارب به فيدميه ويصيبه»(٥١).

وهاجمت منيرة ثابت نظام «بيت الطاعة» فى شروط الزوجية وقالت «فالأمل» تتجاوز ما تطلبه جمعية الاتحاد النسائى من مجرد تعديل لهذا النظام وتطلب إلغاء نظام بيت الطاعة إلغاءً كلياً يقضى على أثره ونتائجه»(٥٢).

ودعا محمد علوب باشا إلى «إذا كان نظامنا يجعل الرجل حراً فى طلاق امرأته التى تكون قد أفنت شبابها فى خدمته. ألم يكن من الواجب دينًا وأدباً أن نحترم هذه الحرية وأن نعطى المحاكم حق الحكم للزوجة على مطلقها بتعويض يصون لها شرفها وحياتها الباقية إذا طلقها زوجها بلا سبب معقول»(٥٣).

ويتضامن «إسماعيل مظهر» بعد أكثر من عشرين عاماً مع مطلب منيرة ثابت من أن يجعل الطلاق حق الطرفين على أن يكون الحكم أما محكمة خاصة، وإلا فلا يقع الطلاق مهما كان الأمر ورفض «مظهر» الطلاق الرجعى – فمعناه – أن الرجل يبيع

المرأة فى سوق الغضب ويشتريها فى سوق الرضى يطلقها اليوم ويردها غداً كأنها السلعة أو السائمة وإلى درك أحط من ذلك الدرك تنزله المرأة فتنزل غرضاً سهام النزق والحمق والجهالة والسفالات(٥٤).

الميراث

يكاد يجمع الأغلب الأعم فيما يختص بنظام الإرث ،فقد قرر الإسلام للمرأة أن ترث نصف نصيب الرجل إذا تساوت فيها شروط الإرث وهذا يتفق والمنطق لأن الرجل يقوم بالأنفاق على الأسرة وليس على المرأة أن تغفل ذلك وما يؤول إليها من الميراث يعتبر بالنسبة لها مصدر لليسر بما قد تنفقه فى بيتها من مالها يحتسب بمثابة معاونة اختيارية إذ ليس هناك ما يلزمها، فالشرع الإسلامى لم يظلم المرأة بل بالغ فى كرمها إذ خصها بنصف نصيب الرجل على أن تتساوى شروط الإرث فى الإثنين،(٥٥).

ولقد ارتبطت مسألة الميراث بقاعدة أخرى فى الشرع الإسلامى وهى ضرورة أن ينفق الرجل على زوجته من ماله حتى وإن كانت ثرية، ويمكنها الإنفاق أو المساعدة لكنه ملزم شرعا بهذا الواجب، ومن ثم تنسجم قاعدة نصف الميراث وهذه القسمة عادلة. ولكن منيرة ثابت طالبت بمساواة المرأة بالرجل فى الميراث وهاجمت رجال الدين ،ولقد أضحكنى قول قائل منكم أن هذا الطلب مثلاً مخالف لصريح نص القرآن الكريم وكأن هذه هى المخالفة الأولى والأخيرة التى تغص بها حلوقكم وتضيق بها صدوركم أما إعفاء سارقكم من قطع اليد وسكيركم من الجلد وزانيكم من الرجم ليس فيه شيء مخالف لنص صريح أو غير صريح،(٥٦).

المحاكم الشرعية

انهت الآنسة منيرة ثابت بجريدتها ،الأمل، إلى أن أصل المصائب والمشاكل للمرأة أنها تكمن فيما يسمونها ،قوانين شرعية، ولهذا فقد خرجت باقتراح خطير هو إلغاء المحاكم الشرعية وإحالة جميع القضايا الزوجية إلى المحاكم المدنية لتفصل فيها بما يتمشى مع روح القوانين الحديثة، وأن يؤلفوا دوائر خاصة للقضايا الزوجية دوائر

«مدنية» كالجنايات مع فرق واحد أن يكون أحد العضوين المرؤسين قاضياً شرعياً وبهذه الطريقة يمكننا أن نضمن أن تكون الأحكام منصفة للمرأة ومثبتة لحقوقها كالرجل»(٥٧).

خلاصة القول رن الأحوال الشخصية كانت قضية شائكة التناول من قبل مفكرى العلمانية والليبرالية، وكان لابد من التعامل مع الأسس الدينية التى تقوم عليها تلك الأحوال، واستطاعوا بجهد ألا يصطدموا مع المشاعر الدينية وأن يقرروا أن الدين لا يمكن أن يتعارض مع الحقوق التى فرضتها الأوضاع المدنية الحديثة، فكانوا يفسرون النصوص الدينية حسبما يتوافق مع هذه المطالب المحددة، ولم تكن هناك رؤى إلا فيما ندر لتعدى الأسس الدينية عن الأحوال الشخصية باعتبارها أموراً فرضتها المدنية الحديثة كما أن تعطيل الحدود مثلاً، بل أن الهيئة الاجتماعية وقيادتها اتخذت فى قضية حقوق المرأة المصرية فى كثير من المواقع موقفاً أكثر اجحافاً بحقوق المرأة وعلى سبيل المثال ما تناولته أنجى أفلاطون من «مسألة الزنا وكيف أن الإسلام ساوى فى العقوبة بين الرجل والمرأة بينما القانون الوضعى لم يساوى بينهم وذلك «لاعتبارات اجتماعية»(٥٨).

بل وفضحت منيرة ثابت هذا التناقض فى الموقف من حقوق المرأة وشرع سيف الدين كلما طالبت بمطلب يتعارض مع نص قطعى للقرآن، فيما سبق هناك العديد من القوانين الوضعية التى تخالف النصوص القطعية وأكدت على أن الدافع وراء ذلك المصالح المباشرة للرجل، وإن يصوغ القوانين بروح براجماتية دون مراعاة لأحكام الشريعة أو الدين.

التعليم والحقوق السياسية

فى مطلع هذا القرن دعا أحمد لطفى السيد إلى أن الذى يهمنا نحن المصريين من الموضوع ليس مساواة المرأة بالرجل فى حقوق الانتخاب والتوظيف فإن نساءنا بارك الله لهن لم يطلبن بعد هذه المطالب ويطلبن سعادتنا الفردية وسعادتنا القومية يطلبن التربية والتعليم(٥٩).

وفى مقال عظيم الوضوح رد هيكل على الدعاوى التى يرددها رجال الدين بشأن تعليم البنات وأن المسألة ليست فى أصلها إلا مسألة اجتماعية وليست دينية ودلل على ذلك باستدعاء موقفهم من قاسم أمين حين ظهر كتاب (تحرير المرأة) «أن المشايخ لم يوافقونا فى مسألة تعليم المرأة إلا بعد أن رموا الدعين إليه بالإلحاد وآتهموهم بأقبح التهم فقد وضع المرحوم المغفور له قاسم أمين بك كتابه (تحرير المرأة) سنة ١٨٩٩ وأنت اليوم إذ قرأت الكتاب شعرت رغم جمال أسلوبه وتصديره كأنه بعض كتب العصور الوسطى، وقد أنفق قاسم أمين أكثر من ثلثه للتدليل على أن تعليم المرأة لا يخالف الدين وأن مزاولة المرأة شئون الحياة لا يخالف الدين وعلى هذا انتقل إلى القسمين الأخريين من كتابه، مع ذلك رماه مشايخ ذلك العصر بالإلحاد والمروق والفسق وبلغ بعد ذلك أنه برغم شغله منصب مستشار فى الاستئناف حرم من الدخول إلى عابدين، فإذا كان رجال الدين اليوم يقروننا على تعليم المرأة بعد أن جرف التيار جمودهم القديم وأصبحوا إلا يستطيعوا أن يواجهوا أبنائهم ولا بناتهم بجمودهم كما أصبحت مصالح بناتهم الخاصة معرضة للضرر إذ لم يعلموهن[٦٠].

ولما طرح البحث فى حقوق الأفراد فى لجنة الدستور «وضع نص على تعليم الذكور والأناث تعليماً اجبارياً فقال صالح باشا لملوم أنه يعارض تعليم الأناث لأن هذا يقضى به العرف فى الصعيد وأن الحجاب أشد فى هذه البلاد منه فى أية جهة أخرى وأيده إبراهيم باشا أبو رحاب ثم انبرى صاحب الفضيلة الشيخ بخيث مفتى الديار المصرية سابقا وقال إنه يعارض فى تعليم الأناث لأن للتقاليد فى الصعيد تأثيراً عظيماً، فرد حشمت باشا على هذه الأقوال «طلب العلم فريضة على مسلم ومسلمة» ثم سقطت هذه المعارضة ومرت فى هذا الامتحان الصعب.. وقد علق محمود عزمى على موقف الشيخ بخيث قائلا» أما موقف صاحب السعادة صالح باشا لملوم وأبو رحاب باشا قد يكونان أعرف من غيرهما بتقاليد الأسر الكبيرة القاطنة فى بقاع الصعيد، لكن صاحب الفضيلة مفتى الديار سابقا وهو معروف بأنه متدخل فى جماعات مدنية وبالغ فى بعضها درجة متفوقة من التقدم لم يردأن يكون عالما دينياً

يقول بما جاء فيه كتاب دينه وبما أقرته سنة نبيه قبل أن يكون صعيدياً وبالأحرى لم يرد أن يقيم للتهذيبات الدينية التى دخلت على طبيعته ببيئته الفطرية نفس ما نبهه إليه نائب رئيس لجنة الدستور صاحب المعالى حشمت باشا الذى قام بتهذيبه على الحديث من الآراء من قواعد الدين التى تأمر بطلب العلم وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة(٦١).

أما «إسماعيل مظهر» فيشكك فى صحة إسناد الحديث النبوى «أن النساء ناقصات عقل ودين» وإن «عمد الرجعيون إلى اتخاذ القول بأن النساء ناقصات عقل ودين وأنهن قد خلقن من ضلع أعوج مبرزاً لأن تكون المرأة تبعا للرجل تبعا لإرادته وجزءاً من متاعه وأنها لنقص الدين وصغر العقل وخلقها من ضلع أعوج لا ينبغى أن يكون لها حق الحرية أو حق الحياة إلا بقدر ما يبيح لها الرجل من الحرية والحياة الإنسانية – ويعلق مظهر – «أول شيء لا أستطيع عقلاً أن أسلم بأن ذلك القول قد صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم وأنها من قبيل ما نقل الينا من الأحاديث لا يقل عقل أنها صدرت من النبى لشدة الفارق بين صغر ما نقل وعظمة المنقول، فهل أعقل مثلا أن النبى قال «من أكل فليعلق أصابعه أو يلعقها غيره» كلا من المستحيل أن اعتقد أن ذلك القول قد صدر عن النبى ولو صح سنده ومثله القول بأن النساء ناقصات عقل ودين فى الوقت الذى تواتر فيه كبار الصحابة قد أخذوا عن عائشة ثلثى الدين وما عائشة إلا من النساء، فكيف نوفق بين هذا القول وبين إقبال كبار الصحابة على عائشة يأخذون ثلثى الدين بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم(٦٢).

العمل

دعت نبوية موسى أنه يجب أن يكون هناك قاضيات لمحاكمة الجانيات كما أن هناك قضاة لمحاكمة الجانين(٦٣) وإذ كانت نبوية موسى تطلب منصب القضاء للمرأة فإن سلامة موسى يرى أنه «ولابد إذ ما أردنا أن نكسب المرأة المصرية أخلاقًا جديدة فسبيل ذلك أن نزيد حقوقها الاقتصادية وأن المساواة الاجتماعية التى تنشدها لن تتم حتى تتساوى مع الرجال في الحقوق الاقتصادية لأن المقام الاجتماعى للفرد إنما يقرره له مقامه الاقتصادى(٦٤).

وعلى هذا المنطق يمكننا أن نفكر في مستقبل المرأة والزواج والأسرة سواء في بلادنا أو في غيرها ويمكننا أن نقرر أنه حينا يرقى المركز الاقتصادى للمرأة فإن المركز الاجتماعي يرقى أيضاً وأن قواعد الطلاق والزواج تخضع للأحوال الاقتصادية العامة والذى يلاحظ أن المرأة الأوربية قد نالت حقوقًا مدنية ودستورية وشخصية عقب خروجها إلى ميدان العمل الحر وتكسبها وهي تحقق المساواة الاجتماعية بالرجل بمقدار ما تحقق المساواة الاقتصادية به(٦٥) وإذ كان سلامة موسى ببعد نظر استطاع أن يرى عمل المرأة ليس كحق مساوى للرجل فقط بل إنه معادل اجتماعي حيث أن تحررها الاقتصادى سيمكنها من أن تتحقق كذات إنسانية بالإضافة أن استقلالها الاقتصادى سيدفع بالضرورة إلى المساواة الاجتماعية بالرجل بفعل القانون الواقع للحياة.

وربط «مظهر» بين التطور الحديث والانقلاب الاجتماعي في مصر بانتشار المصانع الضخمة وتنتشر في طوال البلاد وعرضها وسوف يكون لانتشارها مشكلة تقوم بين الصناع والزراع فإن اليد التي تدخل المصنع أو المعمل لاشك أنها سوف تدخر من الحقل أو المزرعة وسوف لا يقتصر ذلك على الرجال دون النساء فإن المرأة سوف تزاحم الرجل(٦٦).

وعندئذ كيف إذ اراد أصحاب الرجعية من خص المرأة على أن تقر في البيت معنى غامض كل الغموض في هذا العصر و «إذ اراد أن تكون المرأة سجينة البيت فكيف يوفقون بين هذا المعنى وبين حاجات الحياة العصرية(٦٧).

وترى أنجي افلاطون «أن الاصلاح لا يجب أن ينصب على القوانين الوضعية القائمة بتعديلها فحسب بل يجب أن يمتد كذلك في تطور الاخلاق القومية والقضاء على التقاليد القديمة التي مازالت باقية منذ آلاف السنين متحدية كل تقدم اجتماعي وثقافي(٦٨).

ولعل أهم تغيير طرأ على الأسرة المصرية هو تغيير مركز المرأة فيها نتيجة لاحلال القوى الآلية محل القوى الإنسانية في العمل وانتقل الإنتاج من المنزل إلى

المصنع وخرجت المرأة إليه بعد أن قلت مسئوليتها فى المنزل وترتب على ذلك عوامل كثيرة، أن تغير مركز الزوج والزوجة فتغيرت العلاقة التقليدية بينهما وأصبحت فى موضع المناقشة واستطاعت أن تجبر المجتمع على الاعتراف بدورها ثم بمساواتها التامة مع الرجل. إن ما يسمونه «التقاليد» إذن ليس هو العقبة الكؤود فى طريق تحرير المرأة فهذه التقاليد لم تكن يوما شيئاً خالداً وثابتاً وأزليا بل تتعثر دائما وتتبدل وتغير أنظمة المجتمع وظروفه المادية وترى سعاد الرملى «إن الأصوات التى ترتفع من حين إلى آخر باصوات الاستنكار كلما ظفرت المرأة بحقوقها هذه الأصوات الرجعية هى أصوات الفاشيين الذين يريدون عودة المرأة إلى البيت حلا مؤقتاً لأزمة البطالة التى يرون التخلص منها حرصا على مصلحة النظام الرأسمالى وحماية له من الأنهيار تحت ضربات المتعطلين الجياع وهى أصوات الرجعيين والاقطاعيين الذين لا يزالون ينظرون إلى المرأة نظرتهم إلى (تحفة) أو «متاع» يحتفظون فى بيوتهم لأمزجتهم لا شىء سواهم(٦٩).

ومن الملفت للنظر أن قضية عمل المرأة، أخذ الصراع حولها طابعا عنيفا بين التيار السلفى والتيار العلمانى منذ بواكير هذا القرن من مصر، ولقد تولد هذا الصراع لحاجة البورجوازية الصاعدة آنذاك لدخول المرأة مجال العمل والحاجة إلى قوة عملها وواجهت القوى التقليدية هذا المطلب وتلك الحاجة مناهضة للتطور الاجتماعى الذى سيقضى على مصالحها.

الحقوق السياسية

كانت «منيرة ثابت» أول من تقدم بعريضة إلى السلطات المصرية فى مارس ١٩٢٧ للمطالبة بحقوق المرأة السياسية وفى مقدمة مذكرتها ناقشت منيرة الحجة الأساسية المتعلقة بدعاوى الدين الإسلامى والتى يرتكز عليها من يحرمون المرأة من الحقوق السياسية فهى ترى (كان الدين الإسلامى أول سابق إلى هذه المساواة فاعطى المرأة حرية التقاضى بدون إذن زوجها وحرية المعاملات بيع وشراء ورهن وارتهان؛ إيجار واستئجار وهبة وغير ذلك وجدت التقاليد على هذه السنة حتى اعترف الفقهاء

للمرأة بتولى القضاء متى توفرت فيها الشروط اللازمة لذلك، وليس يخفى أن منصب القضاء وهو أرفع المناصب وأجلها شأنا فى الإسلام واعترف الفقهاء للمرأة بحق الحكم وإدارة شئون الرعية فتولى الحكم كثير من النساء فى الممالك الإسلامية، أخص بالذكر منهن الملكة المصرية شجرة الدر التى اشتهرت بالعدل والحكمة والتى نالت مصر على يدها ما لم تنله الأعلى يد كبار الملوك(٧٠).

وأشارت منيرة فى عريضتها إلى التناقض فى الدستور المصرى فى مادته الثالثة والتى تنص (المصريون متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية... إلخ وبين أن تقصر المادة(١) فى قانون الانتخاب على الذكور «كل مصرى من الذكور بالغ السن إحدى وعشرين سنة ميلادية كامل حق الانتخاب» فهذا الحكم الذى حكمت به المادة الأولى من قانون الانتخاب ظلم المرأة وهضم لحق أعطاها إياه الدستور(٧١).

ويؤكد «مظهر» «إن حرمان نصف الأمة أى النساء من مباشرة الحقوق السياسية معناه أن النظام التمثيلى فى الحكم غير مستوى وأن الغاية من قيام حكومة مرتكزة على هذا النظام غير محققه بالفعل، فهذا النظام قائم على أساس الاعتراف بالحقوق السياسية لجميع أفراد الجمعية، فإن حرمان طوائف معينة من الأمة من مباشرة هذه الحقوق معناه الصريح انتقاص النظام التمثيلى فى الحكم(٧٢).

وتأكيد مظهر نابع من أن مصر اتخذت النظام الديمقراطى البرلمانى أساساً وشكلا للحكم فلابد وأن يكتمل هذا النظام بالحقوق الديمقراطية وفى الأساس منها الحقوق الديمقراطية لكافة المواطنين نساءً ورجالا وإلا أصبح هذا الشكل من الحكم منقوص وغير محقق بالفعل.

وترى أنجى افلاطون «أن الإسلام براء من حرمان المرأة من حقوقها السياسية بنصوص القرآن التى لم ينص به أما تقاليد الإسلام فقد علمتنا العكس من الحرمان، علمتنا الاعتراف للمرأة بحقها فى المساهمة فى شئون الحكم فقد كان الخلفاء الراشدون يستشيرون النساء فى هذه الشئون ويعلنون ذلك فى غير تردد ولا تحفظ، وكان عبد الرحمن بن عوف يشاور النساء فى اختيار الخليفة كما يشاور الرجال، وعثمان يشاور

نسوة النبى فى أمر الفتنة ويذيع رأيهم فى موسم الحج بعد أن قبله وعمل به، ولم يذهب أحد فى ذلك العهد فى أن مشاورة النساء واستطلاع رأيهم بل والعمل به خروج على الإسلام وتعاليم الإسلام وتقاليد الإسلام(٧٣).

ويعتمد رجال الدين فى حرمان المرأة من حقوقها السياسية كما يحدد «خالد محمد خالد» لأن الله يقول «الرجال قوامون على النساء» ومعنى هذا أنها دون الرجل فى البيت والمجتمع والدولة ... وهو تأويل لا يقدر عليه سواهم بيد أن معنى الآية الكريمة واضح وجلى ولا يحتمل كل هذا الالتواء والاعتساف فهى لا تعدو أن تكون تزكية لسلطة الرجل فى الأسرة وامتيازاً عائلياً يمنحه الرجل نظير ما يحمله من تبعات لتلك الحالة فى نفس الآية «وبما انفقوا من أموالهم» واطلق «مظهر» قياساً لتلك الحالة فى الآية الكريمة تشبه فى الدلالة قولنا «البرلمان قوام على الحكومة أفهل يدل ذلك التعبير على أن الحكومة ليس لها حقوق تمارسها!!»(٧٤).

وأخيراً لجأ خالد محمد خالد «أن هناك حجة تغنينا عن كل حجة وهو ذلك التفويض المطلق الذى منحه الدين للناس حين قال الرسول (أنتم أعلم بشئون دنياكم) أليست هذه الحقوق السياسية من شئون الدنيا نعم – ونحن أذن أحرار الوضع الذى يحقق منفعتنا الاجتماعية ولا يجعلنا أمام العالم سخرية وهزواً(٧٥).

ولم تحصل المرأة على حقوقها السياسية إلا بعد سنوات من حركة يوليو ١٩٥٢، فلقد كانت هذه التقاليد والأعراف التى اعتمدت تفسير محدد ومعين للدين وطمست الجوانب المشرقة فى تجربة العرب المدنية رغم الاختلاف البيئى والزمنى والمقتضيات الاجتماعية، هذا الطمس كان دوما لصالح عوامل عرقلة التطور الاجتماعى، وقد تقدم كل من إسماعيل مظهر وأنجى أفلاطون وسعاد الرملى ومنيرة ثابت ودرية شفيق وآخرون وآخريات لمواجهة هذا التيار فى معركة فكرية ضارية.

المراجع

(١) عبد الحميد حمدى : الحركة النسائية فى مصر – بنت النيل – مارس ١٩٤٦ – ص٥.

(٢) نبوية موسى : المرأة والعمل – الطبعة الثانية – ١٩٣٩.

(٣) لويس عوض : المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى وقضية المرأة، جامعة الدول العربية – ١٩٦٢ – ص ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٥) قاسم أمين : تحرير المرأة : الطبعة الثانية (الناشر المؤلف) ١٩٤١، ص ٧.

(٦) المرجع السابق ص ٥٥.

(٧) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٨) قاسم أمين المرأة الجديدة – مطبعة الشعب، ١٩١١ – المقدمة.

(٩) المرجع السابق : ص ت.

(١٠) المرجع السابق ص خ ، و.

(١١) المرجع السابق ص ٤٠–٤١.

(١٢) درية شفيق ، إبراهيم عبده، تطور النهضة النسائية فى مصر– مكتبة الآداب – فبراير ١٩٤٩، ص ٧٤، ٧٥.

(١٣) بنت النيل : سبتمبر ١٩٤٦ – لماذا نجحنا بأسرع ما كنا بأمل – ص ٤٠، ٤٢.

(١٤) درية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧٠، ٧١.

(١٥) طلعت حرب :تربية المرأة والحجاب – الطبعة الثانية – مطبعة المنار ٣٢٣هـ ص٢٧.

(١٦) المرجع السابق ، ص ٩٢.

(١٧) دورية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور، ص ٩٩.

(١٨) أريك دافيز مازق اليورجوازية الصناعية فى العالم الثالث – تجربة بنك مصر ١٩٢٠–١٩٤١ترجمة سامى الرزاز – مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت ١٩٨١، ص٦٨.

(١٩) محمد طلعت حرب – بعض خطبة ومقالاته ومحاضرته – مطبعة مصر –١٩٥٧ ص٦٩.

(٢٠) عزمى الدويرى : المرأة المصرية عن قاسم أمين – المجلة الجديدة مارس ١٩٣١– ص ٦٠١.

(٢١) ملك حفنى ناصف : آثار باحثة البادية – ١٨٢٦ – ١٩١٨– جمع وتبويب مجد الدين حفنى ناصف – تقديم سهير القلماوى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٢، ص ١٩١.

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٨١.

(٢٣) شبلى شميل : مجموعة الدكتور شبلى شميل – مطبعة المعارف – القاهرة ١٩٠٨ – ص ٩٨، ١٠٢.

(٢٤) سعاد الرملي : كفاح المرأة – الطبعة الأولى – دار الثقافة الحرة ١٩٤٨ – ص٣١.

(٢٥) درية شفيق ، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧١.

(٢٦) نبوية موسى : مجلة الفتاة – السنة الأولى – العدد الثاني – أكتوبر ١٩٣٧ – ص ١٢.

(٢٧) المغربي : الحجاب والسفور ، المرأة المصرية، العدد العاشر – السنة الأولى – ديسمبر ١٩٢٠ – ص٣٤٧.

(28) Votikiotis (P.J.) The history of Egypt, London, third edition, 1985,P.231.

(٢٩) إسماعيل مظهر المرأة في عصر الديمقراطية والنهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ ص٢٠٠.

(٣٠) المرجع السابق ص١٢٢.

(٣١) المرجع السابق ص١٢٥.

(٣٢) المرجع السابق ص١٢٦.

(٣٣) المرجع السابق ص١١٨.

(٣٤) انجي افلاطون : نحن النساء المصريات ، مطبعة السعادة ١٩٤٩، ص ٦٦.

(٣٥) نبوية موسى : المرجع المذكور ص ٨٨ ، ٨٩.

(٣٦) إسماعيل مظهر : المرأة في عصر الديمقراطية ص ١٧٦.

(٣٧) انجي افلاطون : المرجع المذكور ص ٦٧.

(٣٨) المرجع السابق ص١٥.

(٣٩) عبده البرقوقي : الحركة النسائية ، المرأة المصرية – العدد الأول يناير ١٩٢٠.

(٤٠) النذير : العدد ٢٥ – السنة الأولى – ٢٠ شعبان ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م – ص ١٨.

(٤١) النذير العدد ٢٢ – السنة الأولى ٣٠ شعبان ١٣٥٧هـ ١٩٣٨ ص١٩.

(٤٢) درية شفيق ، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤٤) سلامة موسى : اليوم والغد المقدمة ص ٧.

(٤٥) درية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ١٤٣.

(٤٦) إسماعيل مظهر : المرجع المذكور ، ص ١٨٨.

(٤٧) إسماعيل مظهر : المرجع المذكور ص ١١٥، ١١٣.

(٤٨) قاسم أمين – كلمات ، مطبعة الجريدة، القاهرة، ٩٠٨ ص ٣٦.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٥٠) المرجع السابق ، ص ٣٧.

(٥١) منيرة ثابت : «ما هذه العجلة الحرام . وما هذه النعرة الدينية» الأمل – العدد الثالث – السنة الأولى – ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ٣ .

(٥٣) محمد على علوبة : النهضة النسوية في ربع قرن «مجلة الاصلاح الاجتماعى »– أول مايو ١٩٤٣– ص ٢٢ .

(٥٤) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص ١٨٨ .

(٥٥) درية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ، ص ٢٧ .

(٥٦) منيرة ثابت : الأمل – السنة الأولى – العدد الثالث – ٢٥ نوفمبر ١٩٢٥ .

(٥٧) منيرة ثابت : الأمل – ٢٩ مايو ١٩٢٦ – ص ٤٦ .

(٥٨) انجى افلاطون : المرجع المذكور ص ١٦ – من كلمة مكرم عبيد أمام البرلمان – لمناقشة قانون جريمة الزنا.

(٥٩ أحمد لطفى السيد، المرأة أيضاً، الجريدة ٢٠ نوفمبر ١٩٠٨ .

(٦٠) محمد حسين هيكل (حياتنا العقلية الحاد أم اصلاح) الجديد إبريل ١٩٢٨ ص٥ .

(٦١) محمود عزمى (تعليم البنات فى نظر بعضهم) الاستقلال ٢٦ أغسطس ١٩٢٢ العدد ٦٠ ط ١ .

(٦٢) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص١٩١ .

(٦٣) نبوية موسى النساء والقضاة السياسة ٢٦ أكتوبر ١٩٢٥ ص٣ .

(٦٤) سلامة موسى نظرية التفسير الاقتصادى للتاريخ المجلة الجديدة نوفمبر١٩٣٣ المجلد الثانى ص١١ .

(٦٥) سلامة موسى الدنيا بعد ٣٠ سنة مطبعة المجلة الجديدة فبراير ١٩٣٦ ص٤٠ .

(٦٦) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص١٢٣ .

(٦٧) المرجع السابق ص١٢٠ .

(٦٨) انجى افلاطون المرجع المذكور ص٢٣ .

(٦٩) سعاد الرملى كفاح المرأة الطبعة الأولى دار الثقافة الحرة ١٩٤٨ ص٣١ .

(٧٠) منيرة ثابت (ثورة فى البرج العاجى) مذاكرات فى عشرين عاماً .. دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٥ ص٣١-٣٢ .

(٧١) المرجع السابق ص٣١ .

(٧٢) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص١٤٧ .

(٧٣) انجى افلاطون المرجع المذكور ص٧٤ .

(٧٤) خالد محمد خالد من هنا نبدأ الطبعة السابق يوليو ١٩٥٤ ص١٨٥ .

(٧٥) المرجع السابق ص١٨٥ .

الفصل السابع

القومية المصرية

من الثابت أن مفهوم القومية لم يظهر إلى الوجود إلا بانهيار النظام الإقطاعى وصعود البورجوازية، وتوحيد الوطن ونبذ الانقسام السياسى والسيطرة على السوق القومى وإنجاز ترابط عن طريق شبكة من المواصلات لكافة أنحاء الوطن، ومن ثم وبالضرورة سقوط الأيديولوجية الإقطاعية التى ترتكز فى أساسها على الحكم الأتوقراطى والثيوقراطى (الدينى). ومن هنا يتم اعتماد القومية القائمة على المصالح القومية ووحدة السوق القومية دون الأساس الدينى الذى ساد العصور الوسطى.

وكان من الطبيعى أن يكون «رفاعة الطهطاوى» أول مفكر دعا إلى القومية المصرية، فأصبح بذلك الرائد الأول للفكر القومى فى مصر والمؤسس الأول لتيار «القومية المصرية»، ويرتكز الفكر السياسى لرفاعة الطهطاوى على ثلاثة دعائم، هى القومية المصرية والديمقراطية الليبرالية والدعوة إلى الأخذ بأسباب ومقومات الحضارة الأوروبية فى عصره»[1].

ورفاعة الطهطاوى فى علاقته الوثيقة بالفكر البورجوازى الحديث ومشاركته لصياغة بدايات المشروع القومى المصرى بقيادة الطبقة الوسطى المتمثلة فى كبار ملاك الأرض، ودورها خاصة فى عصر الخديو إسماعيل، كان من الطبيعى أن يستشرف آفاق الفكرة القومية وارتباطها «بالمصالح» و«الوطن» فى مواجهة الرابطة الدينية.

والقومية المصرية جاءت فى مواجهة الفكرة أو الاتجاه السياسى المهمين ألا وهو الجامعة «الإسلامية»، وكان من الطبيعى أن تبرز فكرة الجامعة الإسلامية فى مواجهة سيطرة الغرب وأوربا على الشرق الإسلامى، وكان من الطبيعى أيضاً أن تلتف هذه البلدان حول الدولة العثمانية وتؤيد فكرة الجامعة الإسلامية لمحاولة الخلاص من الاحتلال الإنجليزى خاصة بالنسبة للمصريين، ولكن بعد ما تبين لهم أنه من الممكن أن يتركوا فرنسا وإنجلترا والدولة العلية وأن يعتمدوا على أنفسهم، بزغ إلى الوجود الإحساس القومى وساد «صراع -خاصة بعد ١٩٠٤ - بين تيارين فكريين، تيار القومية المصرية ويمثله أصدق تمثيل أحمد لطفى السيد، وتيار الأمة الإسلامية ويمثله الشيخ رشيد رضا.

وفى هجوم لرشيد رضا حول فكرة المواطنة كتب «فهذه الحكومة الإسلامية (يقصد الحكومة المصرية) تجعل لأدنى أجير قبطى من الحقوق فى بلادها ما لا تجعله لأعظم أمير من شرفاء المسلمين يقيم فيها خاضعاً لحكومتها قبل أن تتم له تلك المدة (١٥سنة) فيها، ومن نال هذه الجنسية بشرطها كان له من الحقوق مثل ما لغيره من المصريين سواء كانوا من آل فرعون الذى لعنه الله أم كانوا من قوم موسى الذى كلمه الله»(٢).

ويهاجم رشيد رضا أيضاً «جريدة السياسة» «ناشرة هذه الدعاية ومؤيدة جمعيتها وأفرادها حتى بعد مناصرتها الشيخ على عبد الرازق المجاهر باللادينية التى اخترعت من عهد قريب معنى زعمت أنه هو الذى يحل محل الدين فى التكوين المعنوى للأمم والشعوب وضم الملايين منهم إلى جامعة واحدة، وهو ما يعبرون عنه بالثقافة القومية، وإذا كان هؤلاء الملاحدة المصريون يدعون إلى الوطنية بالمعنى الاجتماعى العصرى وهو تمايز الأقوام والشعوب وتكوينها بأوطان محدودة تضمها دون ما هو أوسع من ذلك الجوامع من والمقومات كالدين واللغة»(٣).

أما اتجاه القومية المصرية ، والذى يعتبر أحمد لطفى السيد رائده الحقيقى من زاوية تماسك المفهوم «القومى» عنده «ففى العصر الذى ارتمت فيه السياسة المصرية

فى أحضان فرنسا وتركيا نستنجد بالأولى نستعديها على إنجلترا مستغليين ما بينهما من حزازات ومنافسة ونتعلق بخيط العنكبوت فى علاقتنا بالعثمانيين مستغلين سيادتهم الإسمية على مصر، نادى بالاستقلال يحيى بذلك الفكرة الوطنية الصحيحة التى قامت عليها الحركة العرابية(٤).

ويذكر لطفى السيد «لا شبه عند أحد منا فى معنى كوننا أمة متميزة، عما عداها بمشخصات خاصة بنا لا يشاركنا فيها غيرنا من جميع الأمم، لنا لون خاص وميول خاصة ولغة واحدة شاملة ودين للأكثرية واحد، وكيفيات فى تأدية أعمالنا، ودم يكاد يكون واحد يجرى فى عروقنا، ووطننا محدود الجهات بحدود طبيعية يفصلنا عن غيرنا لا بحدود وهمية كما هو الواقع فى بعض الممالك. ولكن بحدود طبيعية، تكاد تجعلنا فى معزل عن أعدائنا، لنا تاريخ قديم ذو مراتب وأقدار اتصلت سلاسله بحلقات متينة، فأصبحت سلسلة واحدة أولها قبل التاريخ وآخرها هذه الحلقة التى نقطعها»(٥).

ويستطرد لطفى السيد أن هذه المقومات والمشخصات القومية المادية والمعنوية الوراثية والكسبية من شأنها أن تجعل رابطة الجنسية أقوى منها فى أكثر الأمم.... إن العوامل الموضوعية، عوامل الإقليم والقرابة والنسب والاشتراك فى المنافع قد أخرجت من أهل مصر عجينة واحدة هى أمّ هؤلاء المصريين على السواء »(٦).

ويقرر لطفى السيد بناء دعوته «للوطنية المصرية» أن كل وسائل العمل لمصلحتنا فلا يعوزنا الذكاء ولا الوطنية ولا الاستعداد لكن يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن على الأخذ بمنفعتها وتتواكل فى ذلك على أوهام أو خيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربى أو الجامعة الإسلامية... ولكن يجب علينا أن نساعد المدنية الحاضرة على تنقية عناصر الصفات التى تولدت من نقص الاعتقاد بمصريتنا أى بأن لنا وجوداً خاصاً ومنافع يجب علينا تحصيلها بصرف النظر عما إذا كان هذا السعى يأتلف مع أفكارنا القديمة أو يتخلف عنها(٧).

ويلخص لطفى السيد إلى حقيقة أكثر تحديداً فى مسألة «الوطنية» و«الدين» علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع

بين قلبين استحال عليها أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية أو وحدة فى الدين، وأن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم فى خلافة أمير المؤمنين على بن أبى طالب مما هو مشهور ومأثور(٨).

وخلاصة القول «كان لطفى السيد صاحب مفهوم القومية الليبرالية وهو المبشر بفكر علمانية «القومية المصرية» على أن وحدة المكان والطابع القومى لا وحدة اللغة والدين هما اللذان يشكلان الأمة التى تمتلك داخل بنيتها العضوية مجموعة من السمات الخاصة المميزة لهذه الأمة فقد تكونت الأمة المصرية على مر تطورها من «النواة الفرعونية» التى قامت فى العصور القديمة مكونة مجتمعًا فريداً وهكذا انطلقت الليبرالية المصرية من الاعتراف بالمصلحة المشتركة، وبعد العقد الاجتماعى لا استناداً إلى صلات القرابة والعادات، وأعلن أن الأمة صاحبة السيادة على أسس الحرية المدنية والسياسية والمتمثلة بالدستور وتوزيع السلطة، وتدعيم الاقتصاد وانتهاج سياسة قومية فى مجال التطور بمساعدة أوروبا»(٩).

وفى مقال لفؤاد فلتاؤوس عن «الوطنية والدين ووجوب الفصل بينهما» نادى فلتاؤوس فى مواجهة أفكار محمد فريد وجدى الخاصة «بالجامعة الإسلامية» على صفحات «الدستور» أن الدين هو علاقتى بالله جل ثناه والذى يعلم ما ظهر منى وما بطن، والسياسة إن كنت سياسيًا هى علاقتى بالناس فيما يسعد البلاد ويخلصها من أمراضها وعللها.. ومصر لا تستقل إلا إذا اتحد كذلك المسلمون والأقباط والإسرائيليون والأجانب المستوطنون فيها، وآن لها أن تتحد وتجمع كلمتها، وأنت تنادى من أم رأسك «بالجامعة الإسلامية» فإن العقلاء الذين يقولون «مصريون قبل كل شيء» لا يدعون الناس إلى هجرة الدين – معاذ الله – ولكن يحظرون مزجه بالسياسة ومزج السياسة بالدين» يا قادة الأفكار يا دعاة الوطنية، قولوا كما قال حضرة أحمد بك زكى لكم الفاضل الحكيم «مصريون قبل كل شيء» بل قولوا كما قال عيسى عليه السلام دع ما للقيصر لقيصر وما لله لله »(١٠).

ويرى سلامة موسى «إن الدين الآن ليس بمشترك الجماعات وإنما عقيدة يعتقدها الفرد في علاقته بالكون ويبدو لي أنه لا يمكن أن يتفق أثنان في العالم في عقيدة دينية كما لا يتفقان في ملامح الوجه فديانة المستقبل هي ديانة فردية وليست جماعية بل هي صوفية حرة لا يتقيد فيها فرد ربما يؤمن به فرد آخر أو أمة أخرى[١١].

ويستنكر سلامة موسى «أن نعتمد على جامعة دينية بينما في العالم نظرية تقول أن الإنسان لم يكن راقيا فانحط كما تقول الأديان بل كان منحطا فارتقى، نعني بها نظرية التطور، بل كيف يمكن لإنسان مستنير قرأ تاريخ السحر والعقائد أن يطلب منه أن يحترم جامعة دينية، إن الجامعة الدينية في القرن العشرين وقاحة شنيعة»[١٢].

ويتساءل موسى «هل الغاية التملص من أسياد الشرق والتاريخ العربي؟ أن نقول وطنية فرعونية مقصورة على مصر وتاريخها؟ ويجيب «لست أشك في أننا لو فعلنا ذلك لكان أصلح لنا، فمصر وطننا وماذا يعيبنا إذا كببنا على درس تاريخه؟ وخاصة إذ ثبت أن مصر هي أصل حضارة العالم القديم كله فكأننا ندرس العالم ندرسها.. فالمصري يمتاز بأنه ينير أذهاننا عن نشوء الحضارات. لا نفعل ذلك لكي نعرف رأي وجوب تأكيده أننا ونحن نخلع أنفسنا من الشرق لا نفعل ذلك لكي نعود إلى وطنية فرعونية، كلا إنما نريد وطنية مصرية حديثة تنتهج منهج القرن العشرين في الوطنية والقوميات وتسير على المبادى الأوروبية فيها»[١٣].

ويرى محمد حسين هيكل أن هناك اتصالا بين مصر الحديثة ومصر القديمة، اتصال نفسي وثيق «فكثيرون يحسبون ما طرأ على مصر منذ عصر الفراعنة من تطورات في نظام الحكم وفي العقائد الدينية وفي اللغة، وفي غير ذلك من مقومات في حياة الأمم قد فصل هذه الحاضرة بين الأمة المصرية القديمة فصلاً حاسماً جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنين.[١٤] وكانت دعوة هيكل بأن الأمة المصرية ترتبط نفسيا بالأمة المصرية القديمة بل وإن الطقوس الدينية للمسلمين والمسيحيين المصريين تأخذ الكثير من الطقوس الفرعونية وكثير من الأساطير والعقائد والعادات يمت بصلة وثيقة للفراعنة

ومن ثم فعلينا أن نبث في الشعب روح القومية وروح الإنتاج المحلى وأن أول ما نولى وجوهنا ليكون شطر الأدب الفرعوني، قبل كل شيء فهو تراث الآباء والأجداد.. فإن لم يكن للكاتب ملكة ينميها أو وجدان يستمد، من الأدب الفرعوني فليولى وجهه شطر الأدب الريفى»(١٥).

ولقد واجهت هذه الدعوة – إلى «الفرعونية» عند سلامة موسى ومحمد حسين هيكل – واجهت خصوما عديدين، ولقد كان دفاعهم الجوهرى أنها محاولة من قبل أصحاب هذا الاتجاه لإضعاف الاتجاه الإسلامى والعربى فى مصر والعودة إلى الفرعونية التى انقطعت وشائجها الثقافية والفكرية والأدبية ولم يعد لها أثر يذكر(١٦).

يرى هيكل وموسى أن «الفرعونية» تتجلى فى أبهى صورها فى تراث حضارى ضارب فى الجذور وخاصة فى الريف المصرى الذى لم يتعرض لتيارات وافدة، بالإضافة إلى قدرته البالغة على الحفاظ على التراث.

والحقيقة أن «الفرعونية» كانت أحد محاولات التمصير وفى محاولة لخلق ثقافة وأدب قومى بدلاً من الثقافة العربية، ولقد اتخذت أكثر أشكالها حدة فى اقتراح عبد العزيز فهمى باشا باستخدام الحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية فى الكتابة والدعوة لاستنهاض التراث الفرعوني، والسعى إلى تأكيد الرابطة بالغرب الأوروبى.

وطه حسين يرى أن لا ينبغى أن يفهم المصرى أن الكلمة التى قالها إسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فنًا من فنون التمدح أو لونًا من ألوان المفاخرة وإنما كانت دائماً جزءً من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية فروعها وألوانها(١٧) ويؤكد طه حسين «أنه من المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قوامً لتكون الدول»(١٨).

ويدلل طه حسين على ذلك أن المسلمين أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساسًا للملك وقواما للدولة وليس من المهم أن يكون ذلك حسنا أو قبيحا، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة، وما أظن أحداً يحاول فى أن المسلمين قد

أقاموا سياستهم على المنافع العملية وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضاً قبل أن ينتفى القرن الثانى للهجرة حين كانت الدولة الأموية فى الأندلس تخاصم الدولة العباسية فى العراق فالمسلمون إذن قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة وهو السياسة شىء والدين شىء آخر وإن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على شىء آخر(١٩).

«أما إقدام طه حسين على الترويج للقومية المصرية مفاداه فى الدعوة لانفتاح مصر على الحضارة الأوروبية دون تحفظ فإننا نجد تفسيره وليس تسويغه فى انبهاره شأن ذلك شأن غالبية المثقفين المصريين والعرب الذين نهموا علومهم فى الغرب وأمام ظاهرة القوة والتقدم المادى الذى أتاحته هذه الحضارة للشعوب التى عملت على تشييدها على أساس المعرفة العلمية(٢٠).

ويشارك أحمد زكى أبو شادى طه حسين بأن الرابطة التى تربط مصر هى الرابطة بالامم المتحضرة بعضها ببعض فى سبيل تدعيم المدنية الحديثة وأننا نسخر من أنفسنا بتقليد لا يشرفنا لو أن للتقليد شرفا فكما أن لمصر أن تباهى بأن شمس التوحيد الأولى أشرقت فى ربوعها فى ديانة (آتون) التى تاثرت بها المسيحية ذاتها فكذلك لها أن تفخر بأدبها المصرى الصميم ولا نقول بتقليده فوحيه ماثل لأعيننا فى الطبيعة المصرية من ناطقة وصامتة وإنما نقول بالتحرر من قيود الماضى التى ترسف فيها مستردين قوميتنا الخالصة كما فعل الترك فى يقظتهم الأخيرة ومعبرين عن هذه القومية فى أدبنا وأعمالنا إذ كانت اللغة العربية بدل اللغة القبطية هى لساننا الشائع فليس معنى ذلك إن ننسى طابعنا المصرى الصميم وننساق إلى آداب الأمم الأخرى التى تنطق بالعربية.. ولا يجوز أن نسمح لهذه الروابط أن تذهب إلى مدى العصبية الغاشمة حتى ننسى قوميتنا وحتى نضحى من أجلها بشخصيتنا(٢١).

ويؤكد حافظ محمود أن «المعقول إذن أن مجد العرب للعرب، أما الدين فهو للناس جميعاً، إذ أن مجد المصريين للمصريين وليس فى هذا خروج على العقيدة ولا على حدودها ولا عن إخوة الجيرة الجغرافية أو التاريخية فأنت ترى أوروبا المسيحية ولكنها

ليست قومية مسيحية[٢٢] ويشارك توفيق الحكيم حافظ محمود «أن اختلاطنا بالروح العربية هذا الاختلاط كاد ينسينا أن لنا روحاً خاصة ولابد لنا أن نعرف من المصرى؟ ومن العربى؟

ويجيب الحكيم فى شكل من المقابلة بين المصرية والعربية «فمصر منحتها الطبيعة الخير واليسر وسهولة العيش وكفتها مشقة الجهاد فى سبيل المادة أستلقت منذ الأزل تتأمل ما وراء المادة، أما حظ العرب أمة نشأت فى فقر لم تعرفه أمة غيرها صحراء قفراء قليل من الماء يثير الحرب والدماء جهاد وكفاح لا ينقطعان فى سبيل العيش والحياة أمة لاقت الحرمان وجها لوجه... فكان حتما عليها ألا تحس المثل الأعلى فى غير الحياة الهنيئة والجنات الخضراء والماء الجارى وألوان النعيم واللذائذ التى لا تنضب ولا تنتهى.. أمة بأسرها حلمت بلذة الحياة، وبلذة الشبع فأعطاها ربها اللذة ومنحها الشبع... كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة لذة سريعة منهومة مختطفة اختطافاً لأن كل شىء عند العرب سرعة ونهب واختطاف»[٢٣].

ويواصل الحكيم «إن العرب لديهم الحياة هى السرعة إلى اللذة فلم تفتح أمة بأسرع ما فعلت العرب بحضارات مختلفة فاختطفوا من أطايبها اختطافاً ركضا على ظهور الجياد.. لا استقرار فلا تأمل وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيالا واسعا ولا تفكيراً عميقا ولا أحساس بالبناء ولهذا السبب لم تعرف العرب البناء سواء فى العمارة أو فى الأدب أو فى النقد وإذ عاش لليوم فانما يعيش بالزخرف، والزخرف عند العرب وليد ذلك الحلم باللذة والترف، كل شىء عند العرب زخرف الأدب نثر شعر لا يقوم على البناء فلا ملاحم ولا قصص ولا تمثيل إنما هو وشى مرصع جميل بلذة الحسى (فسيفساء) اللفظ والمعنى وأربسك العبارات والجمل وكذلك التصوير عند العرب على جماله ليس إلا مجرد تزين وزخرف للكتب والمخطوطات قد يكون للدين دخل فى تأخر النحت والتصوير عند العرب لكن أنى أعتقد فى براءة الدين فإن العرب كانوا دائما ضد الدين كلما وقف الدين دون رغبات طبائعهم، ولقد حرم الدين الشراب فاحلوا هم الشراب فى قصور الخلفاء وما وصفت الخمر ولا مجالس الخمر فى أدب

باحسن ما وصفت فى الأدب العربى ولا شيء فى الأرض ولا فى السماء يستطيع أن يحول بينهم وبين اللذة[٢٤] وعلى هذا يخلص «الحكيم» أنه من المستحيل إذن أن ترى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر وأن العرب أمة عجيبة تحقق حلمها فى هذه الحياة فتشبثت تشبث المحروم وأبت إلا أن تروى ظماها من الحياة وأن تعب من لذاتهاعبا قبل أن يزول الحلم ويعود شقاء الصحراء وقد كان[٢٥].

من ثم فعند الحكيم «أن مصر والعرب طرفاً نقيض، مصر هى الروح هى السكون هى الاستقرار هى البناء.. والعرب هى المادة هى السرعة هى الزخرف مقابلة عجيبة بين مصر والعرب وجها الدرهم وعنصرا الوجود»[٢٦].

ويرى الحكيم أن الفكر المصرى ثابت رغم تغير الظروف فإن «الأفكار فى مصر أفكار ثابتة لم تتغير إلا قليلاً منذ عهد الأساطير الأولى حتى اليوم ذلك لأنها متصلة بصميم الأرض ومستوحاه من نفس الإنسان وعقائده ودياناته وخرافاته إنما تولد من مظاهر الحياة حوله فى الواقع أن «مصر كان تؤمن إيمانا عجيبا بانتصارها على الزمن رمز (العدم) بالبعث الدائم» تلك فكرة أساسية من أفكار مصر الثابتة، ولدت فى العهد الفرعونى الوثنى الأول. فهل تزايلت مع العهد المسيحى أو مع العهد الإسلامى؟ كلا لم تتزايل ولم تكن مصر تقبل اعتناق المسيحية أو الإسلام ديناً لها ولم تجد فى هذين الدينيين فكرة البعث فى جوهرهما ولبهما وقد رفضت مصر دين (إسرائيل) لخلوه من تلك الفكرة التى لا تعيش مصر بغيرها، البعث هو نشيد مصر الخالدة يغنيه النيل من كل عام والنبات والطيور والسماء والشعراء»[٢٧].

وبعد استعراضننا تطور «القومية» المصرية والتى تناولها الكثيرون بمصطلح «الوطنية» فلقد بدأت هذه الفكرة غامضة فى رحم المجتمع الإقطاعى، وما أن غادرت الحملة الفرنسية مصر حتى ظهرت إلى الوجود إرهاصات القومية المصرية، ولقد عبر عنها رفاعة الطهطاوى، ثم ما لبث أن ظهرت بالمفهوم الواضح الجلى مع بدايات هذا القرن، وأخذت طابعاً علمانياً واضحاً، وأصبحت فى مواجهة وصراع مع كل الروابط

التى تصل مصر بالدولة العثمانية، ثم جاءت ثورة ١٩١٩ لتسود فكرة القومية المصرية سيادة كاملة، وتتضاءل بجانبها الروابط الأخرى حتى الروابط ذات الطابع العلمانى مثل الرابطة العربية أو الرابطة الشرقية. ولكن الخلل البنيوى الخطير فى تركيب الطبقة الاجتماعية التى أقدمت على التطوير الرأسمالى وإقرار وحدة الوطن المصرى وتثبت دعائم قوميته هذا الخلل والضعف، لم تستطع إلا أن تزاحمها الرابطة الدينية منذ بداية العقد الرابع من منتصف هذا القرن.

المراجع

١) حسن عبد العزيز – الطليعة يناير ١٩٦٧، ص ١٠٠.

٢) السيد محمد رشيد رضا – المسلمون والقبط والمؤتمر المصرى – مطبعة المنار – الطبعة الأولى ١٣٣٩هـ – ص ٧٣.

٣) السيد محمد رشيد رضا – المنار – المجلد السابع والعشرون – ١٣ أبريل ١٩٢٦ ص١١٩.

٤) إسماعيل مظهر (مقدمة) كتاب تأملات فى الفلسفة والأدب والاجتماع دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٩.

(٥) أحمد لطفى السيد : تأملات فى الفلسفة والأدب والاجتماع – دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٩ ص ٦١.

(٦) المرجع السابق ، ص ٦٢.

(٧) أحمد لطفى السيد : المرجع السابق ص ٧٢، ٧٥.

(٨) أحمد لطفى السيد قصة حياتى كتاب الهلال – دار الهلال مايو ١٩٨٢ ص٩٧.

(٩) ذ. أ. ليفين : تطور الفكر الاجتماعى العربى ١٩١٧ – ١٩٤٥ – ترجمة أنور محمد إبراهيم – العالم الجديد – القاهرة ١٩٧٨– ص ٨٥.

(١٠) فؤاد فلتاؤوس : الوطنية والدين ووجوب الفصل بينهما – مصر أكتوبر ١٩٠٨.

(١١) سلامة موسى اليوم والغد ص٢٤٠.

(١٢) سلامة موسى : اليوم والغد ص ٢٤١.

(١٣) المرجع السابق ص ١٤٣ – ١٤٤.

(١٤) محمد حسين هيكل: ثورة الأدب – مطبعة السياسة ١٩٣٣ ص ١٤٠.

(١٥) محمد حسين هيكل – ثورة الأدب ص ١٤٨.

(١٦) محمد محمد حسين فى وكر الهدامين – الناشر عبد المهيمن أبو السمح أمام المسجد الحرام – بدون تاريخ ص ٣٤.

(١٧) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر – مطبعة المعارف – القاهر ١٩٣٨ ص٢٦.

(١٨) المرجع السابق ص ١٦.

(١٩) المرجع السابق ص١٦,١٧.

(٢٠) على سعد، طه حسين ، العقلانية، الديمقراطية – الحداثة ، مؤسسة عيبال، دمشق، ربيع ١٩٩٠ – ص ٢٢٦.

(٢١) أحمد زكى أبو شادى أدبى يناير – مارس ، المجلد الثانى ١٩٣٧ ص٦٢ .

(٢٢) حافظ محمود : المجلة الجديدة – فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤ ،مصر بمجدها أولى، .

(٢٣) توفيق الحكيم : تحت شمس الفكر – دار الآداب ١٩٣٧ ص ٥٥ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٥٦–٥٧

(٢٥) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٢٦) المراجع السابق، ص ٦٠ .

(٢٧) المرجع السابق ص ١٠١، ١٠٢ .

الفصل الثامن

الرابطة العربية

عندما طرح إبراهيم باشا أثناء فتوحاته الكبرى لبلاد الشام إنشاء دولة عربية كان الدافع الأساسى وراءها دافعًا سياسيًا بالدرجة الأولى، فلم يكن إبراهيم باشا رافضًا للرابطة الدينية مع دولة الخلافة، إنما كان يجد مسوغاً تاريخياً للشعوب التى قام بفتح بلدانها فى مواجهة الإمبراطورية العثمانية، وسرعان ما فشل هذا المشروع على أثر تدخل الدول الأجنبية لتحجيم أطماع وطموح محمد على، فعادت الفكرة العربية فى مصر أدراجها.

وعلى أثر الاحتلال الإنجليزى لمصر، اتجهت الحركة الوطنية فى معظمها إلى الارتباط بالدولة العثمانية لما لها من حقوق سيادية على مصر فى مواجهة الاحتلال وقد أدى ذلك الموقف إلى عزل مصر عن الشرق العربى، والذى كان يرزح تحت الحكم العثمانى، فبينما كانت مصر تستعين بدولة الخلافة لإخراج الإنجليز، كانت شعوب الشرق العربى - حيث بدأت الظروف مواتية لا نبثاق حركة قومية عربية - تكافح فى سبيل تحررها من السيطرة العثمانية وتتطلع إلى تأييد إنجلترا والدول الأوروبية؛ فأعداء مصر كانوا حلفاء الحركة القومية فى المشرق.. وأعداء الحركة القومية العربية كانوا حلفاء الحركة الوطنية المصرية[1].

وكان لهيمنة اتجاه «الجامعة الإسلامية» أثر واضح فى خفوت صوت هذه الرابطة، وحين ضعفت «الجامعة الإسلامية» على أثر إلغاء الخلافة العثمانية كانت «القومية المصرية» تصعد كتيار أساسى للحركة الوطنية المصرية.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان إدراك الكثيرون منذ فترة مبكرة بأن «القومية العربية» رابطة غير دينية وتجمع العرب مسلمين ومسيحيين فى رابطة من العنصر ولعل رد «المؤيد» واستنكارها ما كتبه عبيد الله صاحب جريدة «العرب» فى الآستانة والذى ينكر على المسيحيين عروبتهم ردت المؤيد «أيها الكاتب أنت تحاول أن تلقى بذور الشقاق بين قوم اتحدت مصالحهم واتحدت كلمتهم، ثم نساءلت المؤيد «كيف يضرب هذا الكاتب النصارى فى بلاد العرب هذه الضربة المؤلمة، فيضيع أصولهم، الذين يعتزون بها ويقول مادمتم غير مسلمين فلستم من العرب ولا العرب منكم.. وليس بعد هذا العمل من جهل وحماقة»(٢).

ولعل هذا المقال يكشف عن جانب هام من جوانب الفكرة القومية العربية.. وهى كونها فكرة علمانية لا تقوم على أسس الروابط الدينية، وأن المسيحيين لعبوا دوراً خلاقًا فى بناء الحضارة العربية مع المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينياً(٣) وعلى الرغم من هذا الوضوح فى تلك الفترة المبكرة من القرن العشرين، بأن الرابطة العربية رابطة غير دينية، غير أن الكثير كان دائم الخلط بين العروبة والإسلام مما حدا بالكثيرين إلى التأكيد على المفهوم الصحيح لتلك الرابطة.

فحافظ محمود يرى «أن الذين يلتمسون روح العربية من ناحية الدين فإنما يمسون الدين الإسلامى بضرر فادح، إذ يجعلون الإسلام الذى جاء به نبيه العظيم رسالة للإنسانية كلها مقصوراً على العرب، فيجاورون بهذا اليهود الذين يريدون بكل ما قدر لهم من إرادة أن يجعلوا فلسطين وطناً لأصحاب دين بعينه، ليخرج من فلسطين كل مسلم ومسيحى إلى بلد آخر(٤).

ويؤكد منصور فهمى «أن العرب منذ تكونت لغتهم مع تعدد لهجاتهم، ومع تعدد قبائلهم وفى عباداتهم عرفوا رابطة العروبة كانت من الشدة بحيث لم يصل إليها وهن من تعدد العبادات أو اختلاف القبائل وتوثقت هذه الرابطة توثقًا ظهرت آثاره فى تعابيرهم اللغوية، فمنذ القدم جرى على ألسنتهم حول معنى الأخوة فى معنى العروبة

كيانا لا يفتقر إلى مدد من دين، أو مدد من قبيلة أو إقليم حسبه أن تمده لغة العروبة وما تعبر عنه من مألوفات ذهنية أو عادات مرعية أو تخيلات وأوهام تحددت من الغابر(٥).

ويرى منصور فهمى «إن العروبة كرابطة تتضمن داخلها الإسلام باعتباره دينا قد جاء، وتبنى الإسلام لأخلاق وصفات العروبة، فلقد تدين أهل العرب بمختلف الديانات ولكن لغتهم العربية وما تحمله من آداب، لونت نفوسهم بتلك الأخلاق التى يصح أن نسميها إسلامية باعتبار إقرار الإسلام لها وتبنيه اياها(٦).

ويرفض فهمى تصور بعض المسلمين حين «ظنوا أن نصارى العرب خرجوا عنهم لاصطباغ نفوسهم بدين آخر، ولو أنهم فطنوا لميزوا بين العقيدة الدينية والشعائر وبين الصبغة السلوكية التى تحددت من اللغة وسايرها الدين الإسلامى(٧).

وبهذا المعنى الذى يرى أن العروبة تحتوى الإسلام وتصبح إطاراً أشمل، وأن الإسلام جاء ليتوافق مع العروبة ويتطوع لتقاليدها وسلوكها كتب أحمد حسن الزيات «لا تستطيع مصر الإسلامية إلا أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربى لأنها لا تغير مدداً لحيويتها ولا سنداً لقوتها ولا أساساً لثقافتها إلا فى رسالة العرب(٨).

ويذكر نجيب شاهين فى مجلة «الرابطة العربية» «كان العرب قبل الإسلام عرباً لغتهم العربية، سواء فى ذلك منهم النصرانى واليهودى والوثنى أو الصابىء وكان منهم الشعراء والبلغاء يتناشدون أشعارهم ويستشهدون بجوامع كلامهم لا فرق فى ذلك بين يهودى ونصرانى ووثنى وقصيدة السموءل اليهودى فى مطلعها.

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه   فكل رداء يرتديه جميل

وقصيدتا امرىء القيس وعمرو بن كلثوم التغلبيين النصرانيين كانتا معلقتين على الكعبة قبل الإسلام، ولم نسمع فيهما حجاج ولا لجاج على دين قائليهما ماداما عربيين، وفى عهد الإسلام لم يمانع بنى أمية أن يكون شاعر الخليفة معاوية فى أعز أيام خلافتهم الأخطل النصرانى وأن يدل على يزيد دل الحبيب على المحب(٩).

ويوضح د. عبد الرحمن شهبندر «أن الرابطة العربية» هى دعوة مستندة على أساس صحيح وقائمة على قاعدة اجتماعية عملية لأن غايتها فى الطور الحاضر الذى نعالجه وهو تثقيف جماعات متقاربين فى عادتهم متشابهين فى تواريخهم متحدين فى غاياتهم بلغة شاملة يفهمونها وكلام مشترك يعرفون وزنه وقصارى القول أنها يراد بها كل الناطقين بالضاد»(١٠).

وإذا كان شهبندر يرى أن هذه الرابطة تقوم على قاعدة اجتماعية عملية نجد أن صاحب مجلة «الفتح» يؤكد على جانب المصلحة والمنفعة كأساس للرابطة فإنه «ليس مستحيلاً أن يتحقق حلم الحلف بين ممالك العرب على وجه تكون فيه المصلحة التامة لهم جميعاً، ولكل واحدة منهم على انفراد(١١).

وفى حديث لمكرم عبيد القطب الوفدى القبطى لمجلة «كل شىء والعالم» «إنه يجب أن نعمل متضامنين على إيجاد الوحدة العربية، الوحدة التى تنهض على الأشتراك فى الآلام والأمانى والتاريخ واللغة والعادات والتقاليد وفى الخصائص الجنسية العامة، نحن عرب من هذه الناحية ولنا الفخر فى أن نكون كذلك(١٢). إن هذا الميل العلمانى الطبيعى لمكرم عبيد بحكم انتمائه السياسى يكون مفهوما فى ضوء التأكيد دوما من قبل دعاة هذه الرابطة على جانبها العلمانى بشكل أساسى.

وفى اقتباس لإسماعيل مظهر من كتاب «آدام قابيل» الكاتب التركى عن مصطفى كمال يوضح مظهر هذا الخلط الذى ساد الشرق بين القومية والدين وأن مصدر ذلك وخاصة فيما يتعلق بالإسلام إنما يجىء من «هؤلاء الأنبياء الذين حكموا وساسوا الممالك، لم يقنعوا بأن يفرضوا على الناس أوامر الدين ونواهيه بل صبغوهم بأخلاقهم ودهنوهم بطلائهم، فإن الإسلام مثلاً قد صبغ المسلمين فضلاً عن الدين بصبغة الحياة العربية الاجتماعية فى كل مكان وآن، واضطر الناس أن يقبلوا مذعنين لا الله والدين وحدهما بل حياة العرب العائلية والاجتماعية والخلق العربى والعادات العربية بصورة كلية واللغة العربية بصور جزئية كذلك لم يفرقوا بين الدين والقومية فإن الدين والقومية ظلا فى الشرق شيئاً واحداً طوال الأزمان(١٣).

وهذا اللبس والذى استهجنه سلامة موسى عندما يذكر أنه «كثير ما اشتبك فى مناقشة مع أحد هؤلاء الكتاب، فيعمد على الفور إلى أساليب القدماء ويجادلنى بكلمات الدين حتى لقد وصفنى أحدهم بأنى (غير عربى) أى قبطى. أى مسيحى. وهذا بلا شك أسلوب القدامى حين كانت العقائد الدينية كل الثقافة أو لا ثقافة غيرها[١٤].

ويرجع سلامة موسى هذا النمط من التفكير إلى مبادىء الثقافة الإقطاعية التى تنزع إلى تأليف الكتب فى العقائد الدينية والمناقشات الدينية. ولا يعنى أن موسى يؤيد الرابطة العربية، ولكن يسعى هنا لتأكيد جهل معارضيه وخاصة زكى مبارك حين لا يدرك أن «العربية» رابطة علمانية لا تفرق بين مسلم أو قبطى، ومن الجهل الربط ما بين الدين الإسلامى وبين «العربية» كجنس وتقاليد ولغة وعادات.. إلخ من مقومات تلك الرابطة، وينتقد سلامة موسى الحكومة المصرية «حين أسست مدرسة دار العلوم وقصرت الملتحقين بها على المسلمين دون المسيحيين أو اليهود إنما نظرت أيضاً هذه النظرة ؛ أى أنها رأت ارتباط اللغة بالدين والتقاليد[١٥].

وهذا الخلط المتعمد بين العربية والدين الإسلامى إنما كان مقصوداً لأغراض المناوئة والمعارضة السياسية بين الخصوم أو بين الجهلة من القوم حين يتم هذا الربط بين العربية والدين، بينما مدرسة المنار ورائدها الشيخ رشيد رضا - رغم النزوع الفلسفى الواضح وصاحبة الدور الكبير فى الدعوة للخلافة الإسلامية ... يؤكد الشيخ رضا أن اللغة العربية ليست لغة المسلمين وحدهم بل لكل العرب مسلمين ومسيحيين ويهود، بل إن كاتباً قبطياً يؤيد رشيد رضا فى رأيه، حين يؤكد أنه «من الخطأ الفاضح خلط اللغة والأدب بالدين، فإن اللغة لا تخص دينا دون دين» والأمة العربية كان منها مسيحيون وإسرائيليون وصابئون وملحدون وقد نبغ فى الشعر والأدب عدد كبير منهم : ثابت بن قرة، والأخطل، وبن ساعدة اسقف نجران. وهم مسيحيون السموءل وابن سهل وهما موسويان وغيرهم مما لا يدينون بدين الإسلام»[١٦].

وعلى الرغم مما استعرضناه والذى يؤكد علمانية «الرابطة العربية» إلا أنه دوما كانت هذه الرابطة هدفًا للخلط والتخبط فى فهم العلاقة بينها وبين الدين الإسلامى حتى الآن.

المراجع

(١) محمد أنيس – دراسات فى العالم العربى – مطبعة مخيمر القاهر – ١٩٥٨، ص ٣٣٤.

(٢) المؤيد : ٢٧ يوليو ١٩١٠ من مقال «العرب .. مسلمون ومسيحيون».

(٣) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربى – مكتبة الانجلو المصرية– القاهرة ص ٢٦٤.

(٤) حافظ محمود : المجلة الجديدة – فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤.

(٥) منصور فهمى : ابحاث وخطرات – الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣– ص١٦٣.

(٦) المرجع السابق ص١٦٦.

(٧) المرجع السابق ص ١٦٦.

(٨) أحمد حسن الزيات : الرسالة أول أكتوبر ١٩٣١ ص ٥٣.

(٩) نجيب شاهين : الرابطة العربية – العدد الثالث ١٠ يونيو ١٩٣٦ ص ٣٥.

(١٠) عبد الرحمن شهبندر : «كل شيء والعالم» ٢٦ سبتمبر ١٩٣١ – ص ٧.

(١١) محب الدين الخطيب : الفتح – ٧ ذى القعد ١٣٤٩ ص ٣.

(١٢) مكرم عبيد : كل شيء والعالم – ٢٦ سبتمبر ١٩٣١– ص ٥.

(١٣) إسماعيل مظهر : معضلات المدنية الحديثة – دار العصور للطبع والنشر– القاهرة ١٩٢٨ – ص٢١٠.

(١٤) سلامة موسى : الحروف اللاتينية للغة العربية – المطبعة العصرية – القاهرة ١٩٤٥– ص٦ .

(١٥) سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية – المطبعة العصرية – القاهرة –١٩٥٣– ص٥٤.

(١٦) المنار : أول ديسمبر ١٩١٠.

الخـــــاتمة

العلمانية التى رفعت سلاحها الطبقة الوسطى الأوروبية للقضاء على التسلط التى فرضته الكنيسة الكاثوليكية والتى كانت وحدها تملك قدراً عظيمًا من الأراضى الزراعية وساندت بشراسة غير متناهية النظام الإقطاعى وواجهت كل محاولات الثورة والتمرد على ذلك النظام بسلاح الحرمان والاتهام بالهرطقة ومحاكم التفتيش، وأصبحت الكنيسة كجزء من النظام الإقطاعى عائقا من الناحية المادية والفكرية والسياسية أمام التطور الرأسمالى – وعلى هذا حتمت الضرورة على الطبقة الصاعدة – البورجوازية الأوروبية – تحطيم النظام الإقطاعى وعلى رأسه الكنيسة للحصول على قوة العمل المنشودة من تحرير رقيق الأرض وتطوير علاقات الإنتاج بعيداً عن الثبات والجمود الإقطاعى المرتبط بالأرض الزراعية والتوجه ناحية التصنيع والتجارة، وعلى المستوى الفكرى أنهار مع النظام الإقطاعى استخدام اللاهوت الكنسى وسقط الحق الإلهى للملوك وسعت الرأسمالية إلى عقلنة المجتمع كمؤثر أساسى للثورة الصناعية والاكتشافات العلمية الهائلة وأصبح التنظيم الاجتماعى أيضًا على أسس علمية وعقلية وأبعد ما يكون عن فكر وقيم النظام الإقطاعى، كذلك حقوق المواطنة والتى لا تفرض حدوداً من التفرقة، ورفعت شعارات المساواة والإخاء والحرية وتبلور فى النهاية النظام الجديد على أساس من الليبرالية المستندة على الحرية الاقتصادية والحرية السياسية عبر ديمقراطية برلمانية وسيادة الحريات العامة، ودون تفرقة بين

المواطنين على أساس من الجنس أو العقيدة أو الدين وتحققت العلمانية على مستوى جوانب الحياة المختلفة.

وعند تناول الظاهرة فى مجتمعنا المصرى نجدها قد اتخذت مساراً مغايراً، فى صلة وثيقة بخصوصية عملية التطور الرأسمالى فى بلادنا كواحدة من بلدان العالم الثالث. فعملية التطور الرأسمالى فى أوروبا بدأت وهى محاطة بوسط تاريخى كان شديد البدائية فى بعض البلدان، أو فى درجة مناظرة من التطور الاقتصادى والاجتماعى فى بلدان أخرى، وعلى وجه الإجمال لم يكن هناك وسط تاريخى من بلدان أكثر تفوقًا من المجتمعات الأوروبية عندما أخذت تدور آليات تطورها نحو الرأسمالية. ومكنها ذلك من ممارسة النهب والسيطرة وتجارة العبيد أضاف إلى مواردها الداخلية رافداً إضافياً من الخارج، كما مكنها ذلك من فتح الأسواق لصادراتها الصناعية ومن السيطرة على الموارد الخام فى مشارق الأرض ومغاربها.

أما عملية التطور الرأسمالى فى بلادنا فقد بدأت فى مرحلة تاريخية متأخرة فأصبحت محاطة بوسط تاريخى متفوق عليها، يتشكل من تلك البلدان الرأسمالية الأوروبية نفسها بالإضافة إلى مراكز الاستيطان الأوروبية فى أمريكا الشمالية، ثم بعد ذلك اليابان، وترك هذا الوسط التاريخى المتقدم تأثيراً مزدوجاً على المجتمع المصرى الإقطاعى، والذى كان آخذ فى التطور نحو الرأسمالية. فمن ناحية عمل هذا الوسط الرأسمالى على حفز التطور باتجاه الرأسمالية اقتصادياً وثقافياً وسياسيًا، وإن اتخذ هذا التأثير طابع المحاكاة والنقل وابتعد عن الأصالة والتجذر. ومن ناحية أخرى مارس عليها هذا الوسط بحكم تفوقه على المجتمع المصرى مختلف أشكال وصنوف الضغط والسيطرة والعنف، بدءاً من الغزو الاستعمارى إلى تحطيم الصناعات المحلية حتى يحتفظ بالسوق المصرى حكراً على صناعاته هو وحتى يوجه الزراعة المصرية من أجل زراعة القطن الخام اللازم لصناعة النسيج التى كانت تتصدر فى القرن التاسع عشر الهيكل الصناعى الأوروبى والأمريكى. وكل ذلك كان بمثابة عراقيل وعقبات فى وجه التطور الرأسمالى الذى لابد أن يكون صناعياً فى المحل الأول. ولقد كانت

حصيلة هذين التأثيرين المتناقضين أن سارت عملية التطور الرأسمالى فى مصر فى مجرى مغاير واتخذت الطبقة الرأسمالية نفسها ملامح شديدة الخصوصية، تشابكت فيها عناصر من العلاقات الإقطاعية والعلاقات الرأسمالية مع قاعدة واسعة من نمط الإنتاج الصغير الفلاحى والصناعى وكذلك أصحاب المشروعات التجارية والخدمية الصغيرة، والمهمشين إلخ.. وكل ذلك كان يترك آثاراً عميقة على موقف مختلف الطبقات الاجتماعية من قضية العلمانية، لاسيما طبقتى كبار ملاك الأراضى والطبقة البرجوازية التى تشكلت من قبلها فى بدايات القرن العشرين.

وليس هنا مجال الخوض فى تفصيل كل ما سبق، حسبنا فقط الإشارة إلى بعض الخطوط العريضة والنقاط البارزة فى هذا السياق.

رغم أن مصر فى أواخر العصر العثمانى كانت قد بدأت تتفاعل مع الغرب الأوروبى، وشهدت بعض أجنة التطور نحو الرأسمالية، إلا أن الحملة الفرنسية شكلت نوعاً من الصدمة الحضارية للمجتمع المصرى، الذى واجه بلداً غازياً متفوقًا بأسلحته العسكرية ومنجزاته العلمية والثقافية والسياسية، والتى أدهشت النخبة المثقفة المصرية التى كانت لا تزال تدور فى إطار حضارة «المماليك» التى تنتمى للعصور الوسطى. ويهمنا هنا إبراز أن المصريين إزاء هذا التحدى الحضارى لم يجدوا أسلحة لمواجهة الغازى الذى تعدى بالعنف على ديارهم، وخصوصياتهم الثقافية والدينية، سوى النزعة الدينية البحتة التى حفزت روح المقاومة ضد الحملة فى الريف والمدينة طيلة زمن وجودها فى مصر.

وما أن خرج الفرنسيون حتى أصبح المصريون قادرين على أن يمسكوا بطرف حبل الصراع الذى كانوا بعيدين عنه، وأصبحوا الآن فى وضع أقوى نسبيًا بعد الضربات التى نالت من قوى المماليك العسكرية ومن هيبتهم، فى حين تصدرت القوى الشعبية المقاومة للاحتلال الفرنسى وكانت العامل الحاسم فى إحراز النصر، واستطاعوا فى النهاية أن يصلوا بمحمد على إلى سدة الحكم، فى أول بادرة لشعب من شعوب الشرق، جعلت الشعب المصرى مصدراً للسلطة فى تلك اللحظة، وإن كان الأمر ما يزال بعيداً عن تجسيد ذلك فى مؤسسات سياسية جديدة ونظام حكم جديد.

وتمثل تجربة محمد على نموذجاً فريداً على نوع من «التركيب Synthesis ناشىء من محاولة الاستفادة من المنجزات العلمية والتكنولوجية للوسط الرأسمالى الذى أحاط بهذه التجربة، وفى نفس الوقت تعزيز الشكل الاستبدادى للحكم والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى تنتمى للعصور الوسطى، بل لقد جرى تشديد هذه العلاقات إلى حدودها القصوى، حيث أصبحت السخرة والإكراه فوق الاقتصادى سائدين فى كل شىء تقريباً : سواء فى بناء النظام الجديد للرى أو حتى الصناعات الحديثة، وكذلك التجنيد فى الجيش الذى كان بمثابة شكل خاص من السخرة، على الأقل فى نظر الشعب المصرى إلخ..

ولكن محمد على كان مضطراً لإنشاء نواة للتعليم المدنى الحديث، باستقلال عن الأزهر الذى ترك للتعليم الدينى الخالص، والذى لم يكن بمقدوره استيعاب نظام التعليم الحديث وعلومه، بحكم الحالة الفكرية السائدة فيه فى ذلك الوقت. كما كان محمد على مضطراً لإيفاد البعثات العلمية إلى فرنسا خاصة. وعلى حين كان الغرض الأساسى للتعليم هو استيعاب العلوم الطبيعية الحديثة، دون أن يتجاوزها إلى غيرها، ولكن لم يكن بمقدور محمد على أن يحول دون تفاعل الطلاب مع العلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية. ورفاعة الطهطاوى مثال بارز على ذلك، فقد ترجم الدستور الفرنسى ضمن كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» كما ترجم كتاب مونتسكيو «روح الشرائع» وكذلك كتاب «أصول الحقوق الطبيعية» (علماً بأن الكتابين الأخيرين لم ينشرا، وهو أمر له دلالته). ورغم أن الطهطاوى يكشف عن تأثر عظيم بالليبرالية السياسية والفكر السياسى والاجتماعى البرجوازى بصورة عامة، ولهذا يعتبر بحق رائد التنوير فى الفكر المصرى والعربى، وأنه استوعب أفكاراً تسبق مستوى تطور مصر الاقتصادى الاجتماعى فى عصره، إلا أنه ظل متمسكاً بأسس الفكر الإسلامى السنى، لاسيما المذهب الأشعرى، فيمثل بذلك أول تعبير عن الازدواجية التى تميز الفكر السياسى فى مصر.

لقد استمرت هذه الازدواجية بأشكال جديدة وفى ظروف جديدة. وتكمن الظروف الجديدة فى تأثير السيطرة الاستعمارية فى عمق التطور الاقتصادى الاجتماعى لمصر الحديثة، ذلك التطور الذى عجز حتى الآن عن الوصول بالرأسمالية المصرية إلى ذلك المستوى بالغ التقدم الذى وصلت إليه الرأسمالية الغربية، علماً بأن هذا المصير لم يكن قدراً حتمياً. فرغم أن الأسس المتناقضة لتجربة محمد على الاقتصادية والسياسية كانت تتجه بها نحو الفشل والتحلل، إلا أن هذا التحلل نفسه كان ينطوى على إمكانية تطور جديد، يجرى فيه القضاء على أسس نظام القرون الوسطى ليتجه نحو تطور رأسمالى (يستند على عناصر التحديث الصناعى والثقافى والعلمى التى تحققت بالفعل) يضارع التطور الذى شهدناه فيما بعد فى التجربة اليابانية. وقد كان ذلك مرهوناً بالاستمرار بالاستفادة من منجزات الوسط الرأسمالى مع حماية وتعزيز الاستقلال القومى، ومن ثم مقاومة الوجه الآخر الرجعى لذلك الوسط الرأسمالى نفسه هذا الوجه الرجعى الذى يتمثل فى النزوع للسيطرة الاستعمارية، التى تضع العراقيل فى وجه هذا التطور.

وعلى ذلك فالقوة القاهرة للرأسمالية الأوروبية كان لها التأثير الحاسم فى حرمان مصر من تلك الإمكانية، بعد أن أنزلت الهزيمة بجيوش محمد على بالتحالف مع الخلافة العثمانية، فتحولت مصر منذ الأربعينيات إلى شبه مستعمرة للدول الرأسمالية الغربية مجتمعة، لينتهى الأمر بالاحتلال البريطانى، ومن ثم انفراد الرأسمالية البريطانية بحكم مصر فى أعقاب هزيمة الثورة العرابية فى ١٨٨٢.

وليس هنا مجال الدخول فى تفصيلات عملية التطور الاقتصادى الاجتماعى فى ظل السيطرة الاستعمارية، ونكتفى بإيراد نتائج تلك السيطرة، والمتمثلة فى تقويض صناعات محمد على وجانب هام من الصناعات الحرفية، وفى تعرض مصر لعمليات واسعة من النهب من خلال الديون والأرباح الهائلة للتجار والمرابين الأجانب. وكل ذلك حال دون نشوء رأسمالية صناعية مصرية، فى نفس الوقت الذى أدى فيه تحلل العلاقات الإقطاعية القديمة إلى نشوء طبقة كبار ملاك الأراضى التى مركزت ملكية

الأرض فى أيديها فى مقابل نشوء طبقة من الفلاحين المعدمين ومن صغار الفلاحين الفقراء والمتوسطين واعتمدت هذه الطبقة على الزراعة التجارية للقطن الموجه للسوق الرأسمالية العالمية. وبكلمة موجزة، فرضت القوى الاستعمارية دوراً مخصوصاً لمصر فى التقسيم الدولى للعمل تتخصص فيه فى إنتاج المواد الخام الزراعية على حين تعتمد على الصناعات الاستهلاكية المستوردة من الدول الرأسمالية الصناعية. ولكن بدون نشوء الصناعة الرأسمالية لم يكن من الممكن أن يصل تحلل العلاقات الإقطاعية فى الزراعة إلى مداه الكامل، لهذا جمعت طبقة كبار ملاك الأراضى بين عناصر من العلاقات الإقطاعية وعناصر من العلاقات الرأسمالية.

فكان استغلالها لأراضيها استند على علاقات انتقالية تجمع بين عناصر من العلاقات الإقطاعية القديمة والعلاقات الرأسمالية. ذلك أنه فى غياب الصناعة الرأسمالية كان من المستحيل أن تنتصر علاقات العمل المأجور فى المجتمع. ومن قلب طبقة كبار ملاك الأراضى هذه نشأت الرأسمالية الصناعية التى وجهت إليها فوائضها المالية الناتجة من زراعة القطن، وبعد أن أتاحت لها ثورة ١٩١٩ المناخ السياسى والدعم الجزئى من الدولة. وفى هذا السياق كانت العلاقت الرأسمالية تنمو ببطء شديد، كما أن القاعدة الصناعية ظلت شديدة المحدودية فى الاقتصاد القومى بأسره وظلت طبقتا كبار ملاك الأراضى والرأسمالية الصناعية والتجارية على علاقة وثيقة اقتصادياً وسياسياً، حتى سعت ثورة ١٩٥٢ على القضاء على بقايا العلاقات شبه الإقطاعية من خلال إجراءات الإصلاح الزراعى المتعاقبة. وكل ذلك يفسر ضعف الرأسمالية المصرية فى مواجهة العراقيل التى تقف فى سبيل بناء صرح نظامها الرأسمالى السياسى والاقتصادى وأصبح الوضع الاقتصادى مزدوجاً من وجود علاقات متقدمة على أساس من الإنتاج الصناعى وعلاقات أخرى متخلفة مرتبطة بالنظام القديم.

إن الرأسمالية المصرية اتسمت، بالضعف نتيجة ما سبق فى إنجاز مهمام الثورة الوطنية الديمقراطية وفى القلب منها علمنة الدولة، فلا غرو أن أبرز عناصرها وقادتها

كانوا من كبار ملاك الأرض الزراعية أو من المرتبطين بالرأسمالية الأجنبية فكانت دوما إزاء العلمنة والموقف من الحريات الأساسية أميل إلى الازدواج وعدم الحسم.

وبخلاف قدر ضئيل من مفكرى الرأسمالية كانت الطبقة بمعظم شرائحها وفئاتها تعمل على عدم الاقتراب من المؤثرات الدينية والتقليدية والإصرار على خطاب دينى وفى نفس الوقت ويسلكون مسلكاً براجماتيا مناقضا لذلك الخطاب، مما خلق إشكالية ازدواجية المجتمع المصرى.

وبدا للبعض أن المجتمع المصرى علمانياً منذ محمد على وبدا للبعض الآخر أن المجتمع المصرى لم يكن علمانيًا باستحضار إنجازات ذات طابع دينى هنا ومواقف هنا وهناك.

والحقيقة أن المجتمع المصرى كان علمانياً منذ محمد على ولكن علمانية خليقة بتلك الطبقة – الرأسمالية المصرية – وبكل الشروط والظروف الدولية والاقتصادية والفكرية، والتى كان منوط بها إنجاز مهام العلمنة والتحديث، ففعلت ولكن فى إطار من حدودها المحدودة والضعيفة.

المحتويات

رقم الإيداع ٨٤٢٦ / ١٩٩٧

ترقيم دولى ٠ ـ ٣٧٦٥ ـ ١٩ ـ ٩٧٧

المطبعــة التجــارية الحديثــة

٢٢ ش إدريس راغب ــ الظاهر

تلفاكس ٥٩٠٣٣٦٤

يتناول هذا الكتاب قضية من القضايا الخلافية التى ثار حولها جدل واسع بين التيارات الفكرية المختلفة، ألا وهى قضية العلمانية أو الفكر العلمانى، سواء فى فترة الدراسة (ما بين ١٩٠٠-١٩٥٠) أو اليوم، ومبعث استمرار الخلاف حتى زماننا هذا أن المجتمع المصرى لم يستطع فى فتراته التاريخية المتعددة سواء الفترة «الليبرالية» أو تلك الفترة التى تمتعت بحكم ذى طابع شمولى أن يبلور القوى الاجتماعية والسياسية بالدرجة التى تحسم هذا الصراع وفى ظل ضعف كل القوى الاجتماعية والسياسية حمل المجتمع المصرى جميع الأوجه وأصبح مجتمع الحلول الوسط سواء فى الدستور أو القانون أو التعليم أو غيرها.

والعلمانية مفهوم يرمى إلى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات اجتماعية وليست علاقات دينية، والعلمانية لا تلغى الدين ولا الممارسة الدينية، بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الأخيرة من الحيز الاجتماعى والسياسى بمعنى أنها تقوم على فكرة فصل الدين عن الدولة. وينطلق العلمانى من نقطة أساسية مؤداها أن إنجاز تحول العلاقات السياسية والاجتماعية فى المجتمع من الأساس الدينى إلى الأساس المدنى أو العلمانى هى مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا بعملية تحديث المجتمع وتصنيعه وعقلنة أسلوب إدارته وتطويره.

